Pandangan Sufistik

# IBNU 'ARABI

*Studi tentang*
*Wahdat Al Wujud dan Pantheisme*

Alauddin University Press

**Hamzah Harun Al Rasyid**

*Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.*

# Pandangan Sufistik
# IBNU 'ARABI

## *Studi tentang*
## *Wahdat Al Wujud dan Pantheisme*

Penulis:

**Hamzah Harun Al Rasyid**

***Penerbit*:**

*Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)*

**Hamzah Harun Al Rasyid**

Pandangan Sufistik Ibnu ‘Arabi: Studi tentang *Wahdat Al Wujud* dan *Pantheisme*/ Hamzah Harun Al Rasyid.
Makassar, Alauddin University Press, 2021

vi, 178 hlm. ; 15,5 x 23 cm
Cetakan : 2021

ISBN : 978-602-328-372-9

Cover design : NHZ
Setting/Lay out : Kilat Sudarto

Penerbit : Alauddin University Press
UPT. Perpustakaan UIN Alauddin
Jl. HM. Yasin Limpo No. 63
Gowa, Sulawesi Selatan

Dicetak Oleh : CV. Berkah Utami

## PENGANTAR PENULIS

Dengan segala kerendahan hati dan penuh keikhlasan, Kami tak lupa mengucapkan rasa syukur atas nikmat Allah SWT, berupa terwujudnya buku “Pandangan Sufistik Ibnu Arabi: Studi tentang *Wahdat Al Wujud* dan *Pantheisme*” dengan hasil yang maksimal.

Buku ini berisi tentang bangaimana pandangan Ibnu Arabi tentang *Wahdat Al Wujud* melalui pendekatan sufistik, dengan membahas masalah *tasawwuf*, *Wahdat Al Wujud*, *Pantheisme*, dan analisa perbandingan antara *Wahdat Al Wujud* dan *Pantheisme* oleh Ibnu ‘Arabi.

Buku ini dapat terselesaikan tidak terlepas dari kerjasama, dorongan dan bantuan dari banyak pihak. Karena itu, penulis patut menyampaikan terimakasih dan penghargaan yang tidak terhingga kepada mereka yang secara langsung – maupun tidak langsung – memberi dorongan, bantuan, bimbingan yang sangat berharga hingga buku ini selesai sebagaimana adanya.

Secara khusus ucapan terima kasih dan iringan doa kepada almarhum dan almarhumah kedua orang tua dan mertua penulis, yang semasa hayatnya, mereka telah mendidik dan mendoakan agar penulis berhasil mengejar cita-cita hingga berjaya dalam pendidikan, pekerjaan (sukses dalam berbagai aktivitas), dan juga kehidupan. Jasa mereka membesarkan penulis menjadi insan berguna akan selamanya penulis kenang. Semoga Allah senantiasa mencurahkan rahmat dan kasih sayang-Nya kepada mereka.

Sekalung budi buat isteri tercinta Dra. Hj. Andi Besse Masdiana serta keempat-empat anakda tersayang Andi Besse Mawaddah, Andi Besse Hanan Marfu’ah, Andi Baso Muhammad Jibril, dan Andi Besse Sakinah atas segala pengertian, ketabahan dan keikhlasan mereka selalu ditinggal pergi serta berkorban waktu, tenaga dan perasaan

demi suksesnya penelitian ini. Tidak lupa kepada keluarga, para sahabat dan semua pihak yang telah memberikan bantuan. Penulis sadar tanpa dukungan dan bantuan mereka, tulisan ini susah untuk disempurnakan. Semoga Allah s.w.t. melimpahkan rahmat dan kasih sayang-Nya kepada mereka.

Terima kasih tak terhingga penulis tujukan kepada kawan-kawan yang telah memberi sumbangsi, dorongan dan bantuan dalam menyelesaikan tulisan ini. Mereka adalah kawan yang tulus, baik hati dan dapat memberi jalan keluar ketika penulis menghadapi pelbagai persoalan baik yang berkaitan dengan kelengkapan data kajian maupun menyangkut kemudahan-kemudahan lainnya.

Akhirnya, penulis hanya memohon kehadirat Ilahi semoga tulisan ini menjadi amal yang bermanfaat dan memiliki arti di sisi Allah s.w.t. Amien.

**Makassar,      Agustus 2021**

**Penulis,**

**Hamzah Harun Al Rasyid**

# DAFTAR ISI

## Bagian Pertama

## PENDAHULUAN

**Ibnu 'Arabi** adalah seorang tokoh sufi yang hidup pada abad VI H. yang merupakan fase pemaduan antara taswuf dan filsafat. Sehingga Ibnu 'Arabi tidak hanya dikenal sebagai tokoh sufi tetapi juga sebagai tokoh filsafat agama. Hal yang demikian ini pulalah yang menjadi ciri perkembangan tasawuf periode ini yang kemudian muncul dengan jelas dalam khazanah pemikiran tasawuf Islam pada abad sesudah-nya.[1]

Kemampuan seorang Ibnu 'Arabi didalam mengantisipasi antara ajaran tasawuf dengan filsafat, memberi corak tersendiri dalam ajaran tasawufnya, terutama dalam melihat masalah *wujud* yang sekaligus menjadi substansi dari ajaran tasawufnya yaitu *Wahdat al-Wujud.*

Sebagai salah seorang tokoh sufi, Ibnu 'Arabi memberi pengertian tasawuf tidak seperti sufi pada fase sebelum dan sezaman dengannya yang melihat tasawuf dalam konotasi *asketisme*, akan tetapi Ibnu 'Arabi melihat tasawuf sebagai ilmu moral agama yang dimaksudkan untuk menghantarkan jiwa manusia ke

---

[1] Lihat Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal Ila al-Tasawuf al-Islamy*, alih bahasa Ahmad Rafi Usmani, dengan judul : "Pengantar Tasawuf Islam", (Cet. I; Bandung: Pustaka, 1985), h. 187.

arah tercapainya kesempurnaan dan kearifan untuk menjadi fana dalam *Realitas Mutlak*.[2] Karena itu, Ibnu 'Arabi dalam ajaran tasawufnya tidak hanya menekankan aspek eksoteris akan tetapi juga aspek esoteris, kedua aspek ini oleh Ibnu 'Arabi dipadukan menjadi satu kesatuan yang utuh. Sebab jika penekanannya hanya terhadap aspek eksoteris akan meng-hasilkan formalisme yang kosong. Demikian pula penekanan terhadap aspek esoteris akan mengarah pada kealfaan terhadap keberadaan diri di tengah-tengah realitas alam dan manusia.

Untuk itu, Ibnu 'Arabi dalam melihat tasawuf tidak hanya melihat bagaimana seorang sufi bisa fana dan sampai pada Tuhan, akan tetapi bagaimana seorang sufi bisa menyatu dengan realitas diri dan sekelilingnya. Sehingga ia bisa menempatkan diri sebagai khalifah pemangku amanah Tuhan. Sebab menurut Ibnu 'Arabi, pelaksana amanah Tuhan itulah yang dimaksudkan dengan sufi, dan yang demikian itu pulalah yang masuk kategori orang yang berakhlak dengan akhlak Tuhan *(al-Takhalluq bi Akhlaq al-Allah)*, serta mereka ini pulalah yang mencapai derajat kesempurnaan, atau *insan kamil.*

Penekanan Ibnu 'Arabi terhadap kekhalifahan kaitannya dengan pelaksanaan amanah, karena Ibnu 'Arabi melihat segala yang *ada* dalam ajaran tasawuf filsafatnya, tidaklah sekedar ada, atau keberadaan.

---

[2] *Ibid*., h. 20

Akan tetapi lebih dari itu, ia juga berarti eksistensialisasi dan persepsi yang bersifat *immanent transcendent*.

Ibnu 'Arabi melihat masalah *wujud*, dalam hal ini manusia dan alam semesta, bukanlah sesuatu yang lain dari *Yang Haq*, akan tetapi merupakan penampakan bagi diri-Nya lewat asma' dan sifat-Nya. Sehinga asma' dan sifat ini pula menurut Ibnu sebagai pengenalan akan keberadaan serta kekuasaan-Nya. Sebab adanya makhluk menurut Ibnu 'Arabi merupakan bukti adanya *Khalik*, namun tidak sebaliknya. Di sini pula kelihatan Ibnu 'Arabi tidak sepenuhnya memakai prinsip logika murni, melainkan memakai logika paradoks.

Sebab *Tuhan* menurut Ibnu 'Arabi adalah hakekat wujud yang tetap dalam kekekalan dan kebaqaan-Nya, sekalipun tanpa makhluk. Namun ia tidak dapat diketahui sebagai obyek pemujaan (*ma'luh*). Di sini pulalah letak perbedaan Ibnu 'Arabi dengan para sufi dan filosof yang beranggapan bahwa Tuhan dapat diketahui dan dikenal tanpa mencari dalil-dalil dari alam semesta. Demikian pula Tuhan dalam pandangan Ibnu 'Arabi berbeda dengan apa yang diungkapkan oleh *Neo-Platonisme* yang beranggapan bahwa Tuhan merupakan sesuatu yang tidak dapat dikenal dan berada di luar jangkauan ilmu pengetahuan. Sebab Tuhan bagi Ibnu 'Arabi, sekalipun harus dibedakan dan disucikan dari segala wujud ciptaan-Nya yang berasal

dari esensi-Nya, namun Tuhan memerlukan makhluk dalam sifat keilahian-Nya.[3]

Itu pulalah sebabnya Ibnu 'Arabi dalam melihat hubungan antara Tuhan dalam Z at-Nya dengan sifat dan asma'-Nya yang merupakan penampakan bagi diri-Nya pada alam semesta dan manusia, berada di tengah-tengah antara *tanzih* dan *tasybih*. Sebab bagi Ibnu 'Arabi Zat Tuhan bukanlah asma' dan sifat-Nya, tetapi asma' dan sifat-Nya adalah tajalli bagi diri-Nya.

*Tanzih*, bagi seorang Ibnu 'Arabi, merupakan pengkultusan dan pensucian zat Ilahy dari persamaan dan persekutuan dengan segala makhluk ciptaan-Nya. Sebab Zat Ilahy menurutnya meliputi segala yang ada. Ia yang lahir, dia pula yang tersembunyi (batin). Ia tiada awal dan tiada akhir dari keberadaannya. Dari-Nya segala sesuatu menjadi ada. Dengan-Nya pula segala sesuatu yang ada ber-ada. Dan kepada-Nya akan kembali dan berakhir. Sedangkan *tasybih* bagi Ibnu 'Arabi, merupakan wasilah untuk sampai kepada *Hakekat Wujud*, sebab dengan *tasybih* lewat asma' dan sifat-Nya Tuhan menampakkan diri-Nya pada alam semesta dan manusia, sekaligus menjadi bukti akan keberadaan-Nya dengan segala ciptaan-Nya. Sebab Tuhan menurut Ibnu 'Arabi Maha Kuasa untuk menyerupakan dirinya, namun tidak berarti ciptaan-Nya akan menyerupai Ia. Demikian pula Ialah yang

---

[3]Abdul Hadi, Sufi jenius dari Andalusia. Pesantren, P3M No. 3/ II/ 1985, h. 72

menjadi esensi dari segala yang ada namun bukanlah segala yang ada menjadi esensinya.

Walaupun dengan penampakan diri Ilahy dengan *tasybih* (penyerupaan), bagi Ibnu 'Arabi alam semesta dan manusia tidak akan pernah menjadi Tuhan, Demikian pula sebaliknya yang tidak terbatas (Tuhan) tidak pernah menjadi terbatas (semesta alam dan manusia). Karena itu, menurut Ibnu 'Arabi, harus dibedakan antara Tuhan, alam, dan manusia. Tuhan adalah Tuhan, alam adalah alam, dan manusia adalah manusia.

Dengan demikian, apa yang diajarkan oleh Ibnu 'Arabi dalam melihat masalah wujud dalam pokok ajarannya *Wahdat al Wujud,* tidaklah seperti *Hulul* dalam ajaran al-Hallaj, yang beranggapan bahwa *Nasut* (yang manusiawi) dengan *Lahut* (yang ilahy) akan melebur dan menyatu dalam kondisi pengamalan mistik tertentu dalam bentuk pertukaran tempat. Sebab Ibnu 'Arabi sendiri menolak penyatuan antara *Nasut* dan *Lahut,* baginya manusia adalah tajalli bagi Ilahy, seperti hal-nya dengan alam semesta. Sekaligus merupakan penampakan bagi diri-Nya yang Maha Sempurna, untuk menyingkapkan rahasia-rahasia-Nya. Hal demikian ini pulalah yang menjadi tujuan dari penciptaan.

Untuk itu, dalam konsepsi penciptaan menurut Ibnu 'Arabi, segala yang ada selain *Hakekat* dari segala yang ada, ada karena di luar dirinya. Ia diadakan melalui suatu proses penciptaan. Dan segala yang diadakan tidaklah diadakan dari suatu ketiadaan (*creatio ex nihilo*), akan tetapi bersumber dari yang

*ada*.Sebab baginya sesuatu yang ada tidak mungkin dari sesuatu yang tiada, akan tetapi berasal dari suatu yang ada, segala yang ada diadakan oleh Tuhan dari ada yang kekal dalam *ilmu*-Nya. Dalam segala yang ada menurut Ibnu ‘Arabi adalah bersumber dari-Nya.[4]

Dalam proses penciptaan dari ada yang kekal dalam ilmu Tuhan ke dalam bentuk wujud, Ibnu’ Arabi mempercayai adanya emanasi, di mana Tuhan menampakkan segala sesuatu dari wujud ilmu menjadi wujud materi. Penampakan ilmu Tuhan dalam proses penciptaan tidaklah terkait oleh ruang dan waktu. Sebab ilmu Tuhan meliputi segala ruang dan waktu. Kemudian yang pertama ada dalam wujud ini menurut Ibnu ‘Arabi adalah *Hakekat Muhammad* atau *Nur Muhammad*. Nur Muhammad ini pulalah yang pertama menerima pancaran *Nur Ilahy* yang kemudian memancar tanpa henti.

Di samping konsep *Wahdat al-Wujud* dalam perspektif Ibnu ‘Arabi di atas, juga dalam filsafat dikenal suatu aliran yang ajaran-ajarannya juga menganut system “Kesatuan Yang Ada” yaitu aliran *Pantheisme*. Aliran ini beranggapan bahwa semua alam ini adalah Tuhan, atau dengan kata lain Tuhan itu adalah alam ini semua.[5]

Dilihat dari perkembangan filsafat Yunani, konsep Pantheisme, pertama kali didapatkan pada aliran Elea

---

[4]Lihat Alquran Surah 15:21

[5]Habullah Bakri, *Sistematika Filsafat,* (Jakarta: Wijaya, 1981), h. 59

yang dipelopori oleh Xenopanes. Dan juga aliran ini – menurut Hasbullah Bakri – dapat pengaruh dari Pantheisme India. Kemudian dalam perkembangan selanjutnya, terlihat pada filsafat alam baru.[6]

Abdul Hadi dalam melihat relevansi antara faham *wahdat al-wujud* dengan faham *Pantheisme*, mengatakan: bila kaum pantheis berpendapat bahwa segala segala sesuatu itu Tuhan, maka kaum *wahdat al-wujud* ber-pendapat bahwa segala yang ada ini bersumber dari yang satu, dan itu adalah Tuhan. Meskipun secara etimologi *wahdat al-wujud* berarti kesatuan atau kesatuan *transendental wujud*.[7]

Pengertian *wahdat al-wujud* menurut terminology filsafat tasawuf Ibnu 'Arabi adalah: Tuhan sebagai hakekat wujud dan bukan alam dan manusia. Ia menampakakna dirinya pada realitas lewat asma dan sifat-Nya bukan zat-Nya. Sebab Tuhan dalam zat tidak dapat diperbandingkan dengan ciptaan-Nya, seperti dalam faham Pantheisme.

Adapun pengertian Pantheisme dalam terminology filsafat adalah segala sesuatu dalam alam ini berupa jiwa dan raga. Tidak ada sesuatu berupa jiwa tanpa raga. Begitu juga sebaliknya. Keterpautan antara jiwa dan raga disebut *Peneuma* (nafas yang panas) yang meresap ke dalam segala sesuatu. Dan *peneuma* itulah

---

[6]Hal ini terlihat jelas pada *Filsafat Otomistik* dari Leukippos dan Demokritos, (Lihat Hasbullah Bakri, ibid)

[7]Keterangan selengkapnya lihat Abdul Hadi MW, *Sufi Jenis Dari Andalus*, Pesantren P3M No. 3/ Vol. II/ 1985), h.66

– dalam Pantheisme – disebut Tuhan. Ini berarti bahwa Tuhan meresap ke dalam segala-galanya, dan segala-galanya adalah Tuhan.

Persamaan antara konsep *wahdat al-wujud* dengan faham *Pantheisme* adalah: keduanya memiliki persamaan dalam melihat Tuhan sebagai hakekat sesuatu, namun keduanya berbeda dalam melihat hakekat wujud dengan realitas alam.

Dalam konsep *wahdat al-wujud* Ibnu ‘Arabi, dari satu sisi Tuhan sebagai hakekat dari segala yang ada, Ia pulalah yang ada itu sendiri, namun di sisi lain Ia bukan yang ada itu. Untuk itu, Ibnu ‘Arabi mengharuskan adanya sifat *tansih* dan *tasybih* dalam melihat hubungan Tuhan dan realitas alam dan manusia.

Sedangkan menurut ajaran *Pantheisme* seluruh kosmos ini adalah Tuhan. Semua yang ada dalam keseluruhannya adalah Tuhan, dan Tuhan adalah semua yang ada dalam keseluruhannya, benda-benda yang dapat ditangkap oleh panca indra adalah bagian dari Tuhan, maka semuanya adalah Tuhan.

## Bagian Kedua

## KARAKTERISTIK AJARAN TASAWUF IBNU 'ARABI

### A. Terminologi Tasawuf menurut Ibnu 'Arabi

Term tasawuf, tidaklah berdiri sendiri melainkan juga terkait dengan konteks historis yang melingkupinya. Sehingga para sufi dalam memberikan pengertian tasawuf beranekaragam pengertiannya. Ini menunjukkan bahwa kondisi biografis, sosial budaya, sangat mempengaruhi pengertian tasawuf itu sendiri.

Karenanya Dr. Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani dalam bukunya *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islamy,* membagi pengertian tasawuf dalam sejarahnya dalam beberapa fase sebagai berikut:[1]

*Fase pertama*, merupakan fase asketisisme, tumbuh pada abad pertama dan kedua Hijriah. Pada fase ini, indifidu-indifidu dari kalangan sufi memusatkan dirinya dalam beribadah. Mereka menjalankan konsepsi asketis dalam kehidupan, dimana mereka tidak mementingkan makanan dan kemewahan hidup. Mereka hanya lebih banyak beramal untuk mendapatkan hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan akherat. Sehingga mereka lebih banyak memusatkan diri pada

---

[1] Abu al Wafa al Ghanimi al Taftazani, *Madkhal ila al Tasawuf al Islamy*, alih Bahasa Ahmad Rafi' Utsmani, Pustaka, Cet. I, Bandung, 1985, h. 16-19

jalur kehidupan dan tingkah-laku yang asketis. Di antara tokoh sufi dalam fase ini adalah Hasan al-Basri (wafat tahun 110 H), dan Rabi'ah al-Adawiyyah (wafat tahun 185 Hijriah).

*Fase kedua*, berawal dari abad ketiga Hijriah, para sufi pada fase ini lebih memperhatikan hal-hal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku. Doktrin-doktrin dan tingkah-laku sufi berkembang ditandai dengan moral yang karakteristik. Sehingga tasawuf pada fase ini berkembang menjadi ilmu moral keagamaan. Pembahasan para sufi tentang moral, akhirnya mendorong mereka untuk mengkaji hal-hal yang berkaitan dengan akhlaq. Hal ini pula yang mendorong dan merangsang mereka untuk memperbincangkan pengetahuan intuitif serta saran dan methodenya, serta perbincangan tentang Dzat Mahy dalam hubungannya dengan manusia, kemudian memperbincangkan masalah fana', seperti yang dijalani oleh Abu Yazid al-Bustami. Dari sini pulalah lahir pengetahuan sufi yang kemudian lebih dikenal dengan faham sufi. Pada fase ini dikenal pula tokoh sufi seperti al-Junaidi, al-Sirri al-Saqathi, al-Kharraz.

*Fase ketiga*, merupakan fase tasawuf yang mulai terpengaruh dari luar Islam, yang juga muncul pada abad ke tiga Hijriah ini, dengan corak, '*hulul*'. Tasawuf ini diwakili oleh al-Hallaj, yang kemudian dihukum mati karena ajarannya.

*Fase keempat*, merupakan fase munculnya Imam al-Ghazali pada abad kelima Hijriah. Corak tasawuf

pada fase ini, sepenuhnya menerima tasawuf yang berdasarkan pada al-qur'an dan al-Sunnah serta bertujuan asketisme, kehidupan sederhana, perluasan jiwa dan pembinaan moral. Pada fase al-Ghazali ini berhasil dipancangkan perinsip-perinsip tasawuf yang sejalan dengan aliran Ahlu al-Sunnah wa-Al-Jamaah dan bertentangan dengan tasawuf jenis Al-Hallaj dan Abu Yazid al-Busthami dalam hal karakter manusia. Pada fase ini pula berkembang pesatnya tasawuf Sunni dalam Dunia Islam, dengan tokoh-tokohnya yang tidak terlepas dari pengaruh al-Ghazali, seperti Sayyid Ahmad Rifa'i (w. 570 H) Sayyid Abdul Qadir Jailani (w. 651 H).

Kemudian pada abad ketujuh pula tokoh-tokoh yang juga tidak terlepas dari pengaruh tasawuf Sunni Al-Gazali, seperti Abu al-Syadzili (w. 565 H), murid beliau, Abu al-Abbas al-Mursi (w. 686 H), Ibnu' Athaillah al-Syakandari (w. 709 H).

*Fase kelima*, bermula sejak abad keenam Hijriah, diwarnai pula oleh sekelompok tokoh sufi yang memadukan tasawuf mereka dengan filsafat. Tokoh tasawuf pada fase ini banyak dipengaruhi oleh sumber-sumber asing seperti filsafat Yunani, dan khususnya Neo-Platonisme. Mereka banyak mempunyai teori yang mendalam mengenai soal jiwa, moral, pengetahuan, wujud, yang kesemuanya sangat bernilai baik ditinjau dari segi tasawuf maupun filsafat, dan berdampak besar terhadap para sufi matakhir. Para tokoh sufi pada fase ini di antaranya al-Syahrawardi al-Maqtul (w. 549 H) penyusun kitab *Hikmah al-Isyraq*, Syekh

Muhyiddin Ibnu ʻArabi, (w. 638 H) penyair sufi dan pengarang buku *Futuhat al-Makkiyah,* dan *Fushush al-Hikam.* Umar Ibnu al-Farid (w. 632 H) Abdul al-Haq Ibnu Sab'in al-Mursi (w. 669 H).

Ibnu ʻArabi yang hidup pada abad keenam Hijriah, termasuk salah seorang tokoh pada fase pemaduan antara tasawuf dan filsafat, punya karakteristik tersendiri dalam memberikan pengertian tentang tasawuf.

Kalau pada fase sebelumnya, tasawuf dijadikan sebagai ilmu moral keagamaan, maka pada fase Ibnu ʻArabi, tasawuf dilihat sebagai suatu ajaran moral dengan maksud untuk peningkatan jiwa manusia kearah tercapainya kesempurnaan diri dan kearifan hidup atau menjadi fana' dalam realitas mutlak[2], sehingga Ibnu ʻArabi melihat realitas manusia dan alam tidaklah dilihat sebagai suatu yang lain, melainkan suatu kenyataan dari realitas Ilahy yang menjadi Amanah Ilahi bagi manusia untuk melaksanakannya. Pelaksanaan manusia terhadap Amanah adalah suatu realisasi tanggung jawab sebagai khalifah Tuhan di Bumi. Pengejawantahan sebagai khalifah Tuhan di Bumi bisa dilihat dari aktualisasi diri memberikan hak kepada yang punya, hal yang demikian inilah yang dimaksudkan oleh Ibnu ʻArabi sebagai *sufi.* Ibnu ʻArabi mengatakan:

---

[2] *Ibid*, h. 20

فالموجودات بيد الانسان امانة عرضت عليه فحملها فان أدها فهوالصوفى وان لم يؤدها فهوالظلوم الجهول[٣]

Artinya:

> Maka *maujudat* (realitas) di tangan manusia adalah ‘amanah yang diserahkan kepadanya, maka manusia pun menerimanya. Jika manusia melaksanakan amanah (tanggungjawab) tersebut, maka ia adalah *sufi’* dan jika tidak dia laksanakan Amanah (tanggungjawab) tersebut, maka itulah kezaliman dan kejahilan.

Pengaktualisasian tasawuf dalam artian moral dalam tasawuf filsafat Ibnu ‘Arabi, tidaklah terbatas pada hubungan yang bersifat fertikal dengan konsep penyatuan diri dengan Tuhan, akan tetapi juga kepada hal yang bersifat horizontal, kaitannya dengan realitas manusia dan alam.

Sebab tasawuf bagi Ibnu ‘Arabi bukanlah suatu amalan yang semata-mata mementingkan sikap *asketisme* akan tetapi juga amalan-amalan yang berkaitan dengan realitas manusia dan alam. Sebab Ibnu ‘Arabi melihat bahwa, jalan ma’rifat untuk sampai kepada ‘Hakekat Mutlak’ tidaklah semata-mata dapat diperoleh dengan sikap asketisisme (memusatkan diri dalam ibadah) belaka, akan tetapi juga Kembali kepada refrensi dari realitas alam dan manusia. Ibnu ‘Arabia mengutarakan:

---

[3] Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Futuhat al Makkiyah,* Vol. II, Daru Shadir, Beirut, t.th, h. 267

راينـا الله يقـول فى العلـم بالله المعبر عنـه بالمعرفـة سـنريهم اياتنـافى الآ فـاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ٤

Artinya:

> Kami melihat Tuhan Allah berfirman dalam hal ilmu tentang IA (Allah) yang diberitakan dengan ma'rifat yakni "akan Kami perlihatkan kepada mereka ayat-ayat Kami dalam 'afaq' dan dari diri mereka, sehingga nyata baginya mereka, sesungguhnya ialah yang 'Haq'[5]

Dalam ungkapan lain, Ibnu 'Arabi, mengatakan:

إن المعرفـة بالله مالهـا طريـق الا المعرفـة بالـنفس فقـال: مـن عـرف نفسـه عرف ربه٦

Artinya:

> Sesungguhnya ma'rifat kepada Allah, tidak ada jalan lain ma'rifat (mengenal) kepada diri sendiri. Maka berkata, barang siapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya.

Adapun masalah moral dalam pengertian Ibnu 'Arabia tidaklah semata-mata berkaitan dengan sifat-sifat yang muncul dari perilaku manusia, akan tetapi masalah moral (akhlaq) erat sekali hubungannya dengan Tuhan, sebab moral (akhlaq) pada prinsipnya adalah hal-hal yang baik yang berkaitan dengan tingkah laku. Ibnu 'Arabi mengatakan:

---

[4] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Ibid,* h. 267

[5] Depatemen Agama RI, *Qur'an dan Terjemahnya*, Yayasan Penyelenggara Penerjemah Alquran, Jakarta, 1982, h. 781

[6] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *loc cit*

فـالأخلاق كلهـا نعـوت الهيـة فكلهـا مكـارم وكلهـا فى جبلـة الانسـان ولذلك خوطب بها[7]

Artinya:

> Maka akhlak (moral) semuanya adalah sifat-sifat (kreatifitas) Tuhan, maka semuanya adalah mulia, dan semuanya adalah dalam perangai atau pekerti manusia. Untuk itu akhlak dibicarakan dengannya.

Dengan demikian, tesa Ibnu ‘Arabi dalam pengertian masalah moral (akhlaq) menolak artian moral yang bersifat’ rasional belaka, sehingga tidak mengakui adanya keterkaitan dengan hal yang bersifat transendental, kelompok ini diwakili oleh filsafat rasional, demikian pula terhadap kelompok yang hanya melihat moral dalam hal yang bersifat askestisisme dengan mengabaikan hal-hal yang bersifat sosial.

Dengan demikian pengertian moral menurut Ibnu ‘Arabi adalah keterpaduan antara tanggungjawab yang bersifat transcendental (kedekatan diri kepada yang’Maha Mutlak’) dengan tanggung terhadap realitas manusia dan alam, sebagai suatu menyatakan dari keberadaan Ilahy yang mesti diperhatikan.

Disini pulalah letak korelasi antara tasawuf dengan moral, sehingga Ibnu ‘Arabi mengartikan Tasawuf adalah moral, seperti yang diutarakan oleh Ibnu ‘Arabi sebagai berikut:

التصوف خلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى التصوف[8]

---

[7] *Ibid,* h. 241

[8] *Ibid,* h. 266

Artinya:

> Tasawuf adalah akhlaq (moral), barangsiapa yang bertambah kadar moralitasnya dari kamu, maka semakin bertambah pulalah atasmu dalam tasawuf

Dalam ungkapan lain Ibnu ‘Arabi, mengatakan:

فالتخلق بأخلاق الله هو التصوف[9]

Artinya:

> Maka ber-akhlaq dengan akhlaq Allah itulah tasawuf

Pengintegrasian antara dua aspek yakni aspek *eksoteris* (aspek lahiriah) kaitannya dengan realitas manusiadan alam yang bersifat empirik, dengan aspek *esoteris* (bersifat bathin) merupakan karakteristik tersendiri bagi tasawuf Ibnu ‘Arabi, hal demikian ini pulalah menurut Nurkhalis Madjid yang banyak menarik orang-orang Barat untuk memeluk Islam.[10]

Berawal dari pengertian tasawuf dengan moral yang pada pokoknya penekanan terhadap perpaduan antara aspek eksotaris dan aspek esoteris dari tasawuf Ibnu ‘Arabi, selanjutnya menjadi satu ajaran Tasawuf filsafat dengan pokok ajarannya ‘*wahdat al-wujud*’.

---

[9] *Ibid,* h. 267

[10] Nurcholish Majid, “Tasawuf sebagai Inti Keberagamaan”, *Pesantren*, Nomor 3/Vol.II/1985, h. 6-7

## B. Jalan Spritualitas Ibnu 'Arabi

Tasawuf sebagai suatu ajaran kerohanian Islam, menurut Ibnu 'Arabi, merupakan ajaran moral yang sangat tinggi, sehingga dapat menjadi pengendali jiwa, dan membuat manusia senantiasa konsisten dengan kebenaran dan keluhuran moral, sehingga dengannya manusia jadi sempurna, dapat lebih dekat dengan lingkungan sekelilingnya, terlebih-lebih dengan Tuhan penciptanya, dan bahkan akhirnya merasa melebur ke dalam azali-Nya. Manusia berada ke dalam suatu hakekat wujud yang kemudian menyatu dalam satu kesatuan wujud.

Untuk sampai kehadirat Ketuhanan sebagaimana tujuan tasawuf, para sufi menempuh jalan spiritualnya dengan cara-cara tersendiri, sesuai dengan tingkat kesadaran dan pengalaman jiwanya. Untuk itu jalan tasawuf menurut Ibnu 'Arabi juga berbeda-beda namun yang dituju hanyalah satu, seperti yang diungkapkan dalam bukunya' al-Anwar' sebagai berikut:

ان الطرق شتى, وطريق الحق مفردة. والسالكين طريق الحق افراد. ومع ان طريق الحق واحدة. فانه تختلف وجوهه بإختلاف احوال سالكيه. من اعتدال المذاج وانحرافه وملازمة الباعث و مغبته وقوة روحانيته وضعفها واستقامة همته وميلها. وصحة توجهه وسقمه فمنهم من تجتمع ومنهم من له يكون له بعض هذه الا وصاف[11]

[11] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Al Anwar,* Maba'ah al Jamaliah, Mesir, thn 1914, h. 10

Artinya:

> Sesungguhnya jalan itu bermacam-macam, dan jalan menuju yang haq hanyalah satu, serta yang menjalani jalan haq adalah satu; karena jalan yang haq adalah satu dan yang sesungguhnya berbeda hanyalah bentuknya yang disebabkan perbedaan orang yang menjalaninya, baik dari kesederhanaan, tabiat dan kecenderungannya, demikian pula ketekunan dan kemalasannya, serta kekuatan rohaninya dan kelemahannya, keteguhan niat serta kecenderungannya, kebenaran arah dan kesalahannya. Maka dari mereka ada yang mengumpulkan untuk dirinya, dan dari mereka juga ada yang sebahagian dapat mensifati sifat-sifat tersebut.

Perjalanan spiritual seorang sufi menurut Ibnu ‘Arabi merupakan perpindahan dari satu tempat ke tempat yang lain suatu perpindahan dari suatu tempat peribadatan ketempat peribadatan yang bermakna, dalam rangka usaha untuk dekat dengan Tuhan, bahkan masuk ke lingkungan Tuhan, sehingga amalan-amalan syar’i yang dilaksanakan tidak hanya sekedar satu amalan, akan tetapi menjadi suatu kesadaran diri, demikian pula aktivitas-aktivitas lainnya, baik yang bersifat perintah demikian pula yang bersifat larangan.[12] Sehingga dalam melakukan ibadah dan amalan-amalan Agama lainnya tidaklah hanya dilihat dari bentuk formal apa yang dilakukan, akan tetapi lebih dari itu, ia harus menyadari kedalaman makna

[12] Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Futuhat al Makkiyah, op cit.* h. 267

ibadah yang ia lakukan sebagaimana yang dibolehkan oleh intuisinya.[13]

Dan kedalaman makna ibadah menurut Ibnu 'Arabi tidak akan berarti tanpa adanya korelasi antara subyek dan obyeknya, antara pelaku dan yang dilakukannya, demikian pula ilmu tentang 'Yang Haq' hanya dapat diperoleh dengan ilmu yang sama pula, sesuai dengan sifat ilmu itu sendiri. Ibnu 'Arabi mengatakan:

فينبغى للعاقل : إذا أراد أن يعرف الله فليقلد فيما أخبره عن نفسه فى كتبه وعلى السنه رسله واذا أراد أن يعرف الاشياء فلا يعرفها بماتعطيه قواه وليسع بكثرة الطاعة حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه. ويعرف الأعور كلهاالله ويعرف الله بالله إذ ولابد من التقليد واذاعرفت الله بالله والأمور كلها بالله لم يدخل عليك في ذلك جهل ولاشبهة ولا شك ولاريب فقد نبهتك على أمرما طريق سمعك[١٤]

Artinya:

> Sepatutnya bagi orang yang berakal, jika ia mau mengenal Tuhan. Maka hendaklah ia mengikuti apa yang disampaikan oleh intuisinya (dirinya) yang bersumber dari kitab-kitab dan sunnah Rasul-Nya, dan jika ia akan mengetahui sesuatu, namun tidak dapat diketahui sesuai dengan kemampuannya, maka hendaklah ia meluangkan diri untuk memperbanyak ta'at, sehingga Allah (Al-Haq) menjadi pendengaran dan penglihatannya,

[13] Titus Burchardt, *An-Introdution to Sufi Doctrine,* terjemahan Azyumardi Azra, Pustaka Jaya, Jakarta, 1984, h. 116

[14] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al Makkiyah, op cit*, h. 298

demikian pula seluruh kemampuannya. Maka ia pun mengetahui segala hal dengan Allah, dan ia dapat mengenal Allah. Hal yang demikian tidak akan terwujud kecuali dengan '*taqlid*', dan jika engkau mengetahui Allah dengan Allah, dan segala hal dengan Allah, maka tidak ada lagi kebodohan, syubhat atau keragu-raguan serta kebimbangan atasmu. Maka sesungguhnya Aku mengingatkanmu dengan suatu hal yang terlintas dalam pendengaran-mu.

Menurut Ibnu 'Arabi, sebagai langkah awal menuju ma'rifat adalah pemusatan pikiran terhadap ajaran-ajaran syar'i yang harus dilakukan dengan penuh kesadaran di sertai dengan penghayatan akan maknanya.[15] Sehingga simbol-simbol yang dilakukan akan menyatu dengan dirinya, sehingga apa yang dilakukan tidak hanya dilihat sebagai suatu kewajiban akan tetapi sekaligus menjadi kebutuhannya. Karena pendekatan diri kepada Tuhan tidaklah terbatas pada keberhasilan mengatasi kebodohan dan kekurang sadaran terhadap' diri saja, akan tetapi juga berarti pembebasan 'diri' dari suatu pengajaran yang bersifat murni serta hal-hal yang tidak riil lainnya.[16] Namun demikian, tidaklah berarti meninggalkan ajaran-ajaran doktriner. Sebab menurut Ibnu 'Arabi ajaran-ajaran yang bersifat doktriner merupakan pintu awal menuju kejalan Allah, seperti yang dikatakannya.

---

[15] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Al Anwar, op cit*. h. 13

[16] Titus Burchardt, *op cit*, h. 17

فـأول مايجـب عليـك طلـب العلـم الـذى تقـوم بـه طهارتـك وصـلاتك وصيامك وتقـواك ومـايفرض عليـك صبه خاصة لاتزيد على ذلك وهـو أول باب السلوك١٧

Artinya:

> Yang mula-mula wajib atas kamu, ialah menuntut ilmu yang bisa kamu gunakan untuk kesucianmu, shalatmu, puasamu, serta taqwamu, serta apa yang difardhukan terhadapmu khususnya untuk kamu cari dan pelajari. Tidak usah kamu tambah dari itu. Itulah bab awal dari suluk (jalan menuju Allah).

Selanjutnya jalan menuju Allah menurut Ibnu 'Arabi di samping pemusatan pikiran terhadap keutamaan kebajikan yang bersifat lahiriah, juga tidak kalah pentingnya dalam perjalanan menuju ma'rifat, ialah Latihan-latihan rohaniah yang merupakan proses akar-akar jiwa dari dunia yang bersifat, materi, kea rah mana ia tertawa dan meleburkannya ke dalam Tuhan. Karenanya ia berarti suatu perobahan radikal yang dimungkinkan karena wahyu pentahbisan, sehingga jiwa menjadi bernilai sebagai pasangan ruh masuk ke dalam persatuan dengan-Nya. Sehingga Husein Nasr menegaskan bahwa "Untuk mencapai Tuhan, Jiwa harus menjadi Tuhan".[18]

Sedang menurut Ibnu 'Khaldum, Latihan kerohanian merupakan suatu sarana untuk mematikan kekuatan syahwat serta menggairahkan roh dengan

---

[17] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Al Anwar, loc cit*.

[18] Sayyid Husein Nasr, *Living Sufism*, terjemahnya Abdul Hadi WM, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1985, h. 78

jalan mengingatkan zikir.[19] Dengan zikirmenurut Al-Ghanimi, jiwa bisa memahami hakekat realitas. Jika hal ini tercapai, maka wujudpun telah terkomsentrasikan dalam pemahaman seseorang, sehingga ia berhasil menyingkapkan seluruh realitas.[20] Illuminasi yang demikian menurut Ibnu Khaldum, muncul dari kelurusan jiwa seperti halnya cermin yang rata, akan bisa memantulkan berbagai gambar.[21]

Pendalaman arti dari suatu kebajikan yang dilakukan merupakan suatu bentuk latihan kerohanian sesuai dengan tingkatan-tingkatan kebajikan yang dilakukan, yang sekaligus juga merupakan tingkatan dalam kerohanian.

Sebab tingkatan-tingkatan kerohanian dalam tasawuf merupakan hal yang tidak terpisahkan dngan uraian tentang tingkatan-tingkatan kebajikan. Karena kebajikan dalam tasawuf bukanlah dipandang sebagai suatu tindakan yang bersifat lahiriyah, akan tetapi juga merupakan hal bersifat batiniah, dimana pencapaiannya tidaklah bersifat kebetukan tetapi melalui latihan dan perjuangan. Sehingga untuk mencapai Tuhan, sufi harus memiliki kebajikan-kebajikan, dan sampai untuk ke pangkat ke fanaan dan hidup dalam ruang Tuhan, seseorang harus melampaui tingkatan-tingkatan dan pangkat yang lain berupa

---

[19] Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah*, Al-Mathbaah al-Bahiyah, Kairo, t.th., h. 329-330

[20] Dr. Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *op cit*, h. 189

[21] Ibnu Khaldum, *op cit*, h. 330

perjalanan Panjang yang berisi stasion-stasion yang dinamai dengan *maqamat*.[22]

Untuk itu menurut Husein Nasr, perjalanan menempuh jalan kerohanian penuh dengan pertarungan yang selalu berulang antara jiwa dan roh, sebahagian bersifat sesaat dan sebahagian pula bersifat langgeng. Yang bersifat sesaat oleh sufi disebut *maqamat*, atau secara tehnis disebut dengan 'pangkat', sedang yang bersifat Langgeng disebut dengan *'hal',* yang dalam istilah lain disebut dengan 'tingkatan'.[23]

Berbicara masalah-masalah tingkatan kerohanian menurut pengertian umum di dalam tasawuf bertalian erat secara hakiki dengan apa yang telah disebut dengan *ahwal* dan *maqamat*.

Hal dalam kata jamaknya *'Ahwal'*, merupakan keadaan rohani. Istilah 'keadaan' dalam pengertian ini adalah berlalunya pencelupan jiwa dalam cahaya Tuhan, sesuai dengan intensitas dan lamanya, 'keadaan-keadaan' itu disebut cahaya yang redup (*lawa'ih*); cahaya yang menyilaukan (*lawami*) 'penyinaran' (*tajalli*) dan lain-lainnya. Suatu station adalah 'keadaan' yang telah tetap (permanen). Persesuaian antara berbagai station-station dan kebajikan-kebajikan rohani sangat kompleks. Namun demikian antara satu stasion dengan stasion lainnya adalah lebih halus, di sebabkan karena stasion atau

---

[22] Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1978, h. 62

[23] Husein Nasr, *op cit*, h. 82

tingkatan itu sendiri sangat tinggi, disamping tidak adanya perbandingan antara hakekat wujud yang dituju (direnungkan) dengan wadah kemauan yang sangat besar.[24]

Untuk itu menurut Ibnu 'Arabi, tingkatan-tingkatan rohani yang harus dijalani oleh para sufi merupakan suatu usaha yang harus betul-betul ditekuni dan dijalani dari suatu tingkatan ketingkatan berikutnya, lebih lanjut Ibnu 'Arabi mengatakan:

إن المقامات مكاسب وهى استيفاء الحقوق المرسومة شرعا فاذا قام العبد فى الاوقات بماتعين عليه من المعاملات وصنوف المجاهدات والرياضات التى امره الشارع أن يقوم بها وعين نعوتها وامانها ومايىنبغى لها وشروطها إلتمامية والكمالية الموجبيه صحتها فحينئذ يكون صاحب مقام حيث إنشاء صورته كماقيل. اقيموالصلاة فأقاموا نشأتها صورة كاملة ... علم يكن له استقرار دون الحق[٢٥]

Artinya:

> Sesungguhnya *maqamat* merupakan suatu usaha (makasib) yaitu dari segi syar'y menyempurnakan hak-hak yang berupa kewajiban -kewajiban syar'y yang tersirat. Dan jika seorang hamba menjalankan dalam waktu yang telah ditentukan berbagai amalan-amalan (mu'amalat), demikian pula berbagai bagian 'Mujahadat' atau latihan-latihan yang diperintahkan oleh Syar' untuk dijalankan, demikian

[24] Titus Burchardt, *op cit*, h. 119

[25] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al Makkiyah, op cit*, Jilid II, h. 385

> pula mementukan sifat-sifatnya, serta apa yang pantas baginya dan syarat-syaratnya yang sempurna. Maka pada saat itu pelaksana dari maqamat itu menciptakan bentuknya sebagaimana yang diperintahkan, seperti yang difirmankan Tuhan ”Kerjakanlah Shalat”, maka ia pun melaksanakan (mendirikan) dengan menempuh suatu bentuk yang sempurna sehingga tidak ada yang kekal di dalam benaknya kecuali “Yang Haq”

Dalam menjalankan satu tingkatan (stasion) dari tingkatan rohani menurut Ibnu ‘Arabi melalui tahapan-tahapan tertentu, sehingga di dalam beralih dari satu tingkatan ke tingkatan yang lain harus betul-betul mantap dan sempurna. Sebab seseorang salik tidak bisa melangkah dari satu tingkatan yang lain sebelum tingkat yang dijalaninya sempurna dilaksanakan sesuai dengan syarat-syarat maqam (stasion-stasion) itu sendiri. Seperti yang ditekankan oleh Ibnu ‘Arabi.

فمن المقامات ماهو مشروط فاذا زال الشرط زال[٢٦]

Artinya:

> Dari stasion-stasion (*maqamat*) ada beberapa syarat-syarat yang telah diisyaratkan, maka apabila syaratnya lenyap, maka lenyap pulalah *maqam* (stasion) itu.

Pandangan Ibnu ‘Arabi dalam hal tersebut di atas selaras dengan pandangan sufi lainnya seperti Abi Al-Qasim Abdu al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi.[27]

---

[26] *Ibid*, h. 386

[27] Abi al-Qasim Abdu al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risalah Qusyairiah*, Maktabah al-Kahirah, al-Azhar, t.th., h. 32

*Maqamat* dalam kenyataannya merupakan tingkatan-tingkatan hidup kerohanian yang begitu banyak tingkatan dan derajatnya, namun antara satu tingkatan dengan tingkatan lainnya erat, sekali kaitannya dalam satu tatanan hirarkis, sehingga apabila tertransendensikan satu di antara maqam yang telah dilewati akan tetap menjadi milik yang langgeng bagi pendamba yang telah melewatinya.

Adapun urutan-urutan *maqamat* (station-station) yang ditempuh para sufi tidaklah selamanya sama angka dan susunannya, seperti yang dikutip oleh A. Harun Nasution dan beberapa sufi sebagai berikut:

1. Abu Bakar Muhammad al-Kalabazi dalam bukunya "*Al-Ta'arrufu li mazhabi ahli al-tasawwuf*", menyebutkan urutan maqamat sebagai berikut: Tobat, zuhud, sabar, kefakiran, kerendahan hati, taqwa, tawakal, kerelaan, cinta, ma'rifat.
2. Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi dalam bukunya; *al-Luma'* disebutkan sebagai berikut; Tobat-wara'-zuhud-kefakiran-sabar-tawakkal-kerelaan hati.
3. Abu Hamid al-Ghazali dalam bukunya *Ihya' 'ulumu al-Din,* disebutkan sebagai berikut: Tobat-sabar-kefakiran-zuhud-tawakkal-cinta-ma'rifat dan kerelaan.
4. Abu al-Qasim Abdu al-Karim al-Qusyairi, dalam bukunya: *Risalah al-Qusyairiah,* diutarakan sebagai berikut: Tobat - wara' – zuhud – Tawakkal – sabar dan kerelaan.[28]

---

[28] Harun Nasution, *op cit*, h. 62-63

Dari tingkatan dan jumlah dari maqamat yang telah diutarakan di atas pada perinsipnya, dari pada sufi tidak ada perbedaan mendasar. Sebab para Sufi dalam menjalani tingkatan-tingkatan *maqamat* yang ada tidak terlepas dari pengalaman dan penghayatan dari sufi yang bersangkutan, mana diantara *maqamat* yang tertinggi. Pada hakekatnya *maqamat* yang dilakukan merupakan suatu usaha dari sufi untuk mendekatkan diri pada Tuhan dan bahkan menyatu masuk dalam ruang Tuhan. Sehingga tersingkaplah tabir pemisah antara sang sufi dengan Tuhannya.

Demikian pula halnya Ibnu ‘Arabi dalam tingkatan *maqamat*, beliau menganggap pelaksanaan perintah-perintah agama yang bersifat formal seperti; shalat, thaharah, puasa dan sebagainya adalah salah satu realisasi dari ‘*taqwa’* yang merupakan bab pertama bagi *suluk*, kemudian memasuki tangga *wara,* selanjutnya *zuhud*, dan akhirnya *tawakkal*.[29]

Disamping amalan-amalan yang telah disebutkan, menurut Ibnu ‘Arabi, bagi orang yang akan menempuh jalan Ilahy (*thariqqah al-Ilahiyah*), yang wajib baginya adalah mencari seorang guru pembimbing, serta menjalankan amalan-amalan yang diperintahkan kepadanya.[30]

Menurut Ibnu ‘Arabi, ada Sembilan amalan yang harus dijalankan oleh para *salik* dalam tingkatan

---

[29] Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *op cit*, h. 14

[30] Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Futuhat al Makkiyah,* Jilid I, Daru Shadir, Beirut, t.th., h. 278

*maqamat*, kesembilan amalan-amalan ini merupakan amalan-amalan yang sangat mendalam, sebab dengannya pula Tuhan menciptakan ʻ*al-falak*, di sini pulalah akan Nampak ʻHikmah Ilahiyahʼ. Kesembilan amalan tersebut empat yang bersifat amalan lahiriah dan lima yang bersifat amalan bathiniah. Adapun amalan-amalan tersebut sebagai berikut:

1. Amalan yang bersifat lahiriyah yaitu; *al-Ju'u* (lapar) *al-Sihru* (jaga malam) *al-ʻUzlah* (mengasingkan diri) *al-Shumtu* (diam).
2. Amalan yang bersifat bathiniyah yaitu; *Al-Shidqu* (jujur atau benar) – *al-Tawakkal* (penyerahan diri), *al-ʻAzimah* (cita-cita yang tetap), *al-Yaqin* (keyakinan yang teguh).[31]

Dari *maqamat* yang telah diutarakan bagi Ibnu ʻArabi merupakan *maqam awal,* sebab baginya, *maqam* yang tertinggi bagi orang yang menempuh jalan spiritual adalah *al-khalwat* seperti yang dikatakannya:

الخلوة أعلى مقامات وهو المنزل الذى يعمره الانسان ويملؤه بذاته فلايسع معه فيه غيره فتلك الحلوة ونسبتها إليه ونسبته اليها نسبة الحق الى قلب العبد الذى وسعه ولايدخله[٣٢]

Artinya:

> Al Khalwat adalah *maqamat* yang tertinggi, ia merupakan tempat yang dibangun oleh manusia dan dipenuhinya dengan dzat-Nya. Sehingga tidak ada yang kuasa bersamanya selain-Nya, demikian

[31] *Ibid*, h. 278

[32] *Ibid*, Jilid II, h. 458

itulah khalwat. Sehingga hubungan "khalwat, merupakan hubungan 'Yang Haq' (nisbatual-Haq) kepada hati seorang hamba yang dilapangkanNya dan tidak dimasuki-Nya.

Dijadikannya khalwat sebagai *maqam* tertinggi oleh Ibnu 'Arabi karena dengan *khalwat* demikian pula *uzlah,* seorang salik akan menjauhkan diri dari berbagai keramaian demikian pula segala pengaruh keduniawian, menjauhkan diri dari segala ketergantungan terhadap sesma makhluq Tuhan, sehingga tidak ada ketergantungan kecuali hanya kepada Tuhan. Dengan hal yang demikian inilah salik, menurut Ibnu 'Arabi akan semakin dekat dan bahkan lebih dekat dengan 'Sang Penciptanya, baik lahiriah maupun bathiniah.[33]

Syarat utama dalam pelaksanaan khalwat ini menurut Ibnu 'Arabi sebagai berikut:

1. Zikru al Nafsi, yaitu zikir yang dilakukan oleh salik dengan mengosongkan jiwanya dari segala hal, yang ada hanyalah Allah. Sehingga dengan zikir yang dilakukan, sekalipun bersifat lahirlah (*lafzdi*), akan meningkat ke zikir ma'nawy, yaitu zikir yang tidak punya bentuk yakni zikir *al-qalbu* (zikir dengan hati), dengan zikir, menyebut nama Allah, dengan ini pula akan menarik 'Yang Haq' secara berangsur-angsur ke dalam diri, sehingga terjadilah *tajalli*.

---

[33] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Al-Anwar, op cit.* h. 13

2. Tidak meminta di dalam khalwatnya kecuali hanya kepada Allah, sehingga ketergantungannya, cita, maksud dan segala sesuatunya serta kekuatannya hanya terpusat kepada Allah Tuhan Yang Haq.[34]

Kemantapan diri dalam khalwat, yang dipenuhi dengan zikir, serta menjauhkan diri dari segala hal yang dapat memutuskan hubungan dengan Tuhan, dalam usaha untuk hadir di hadapan-Nya akan menjadikan *salik fana*' dalam zikirnya, sehingga dengannya terjadilah *musyahadah.*[35]

Menurut Mustafa Zuhry, musyahada akan terwujud jika seseorang sudah benar-benar dalam *fana'nya*, tidak ada lagi dalam penglihatannya selain Tuhan semata-mata. Karena wujud hakiki kekal bagi Allah semata, sedang wujud yang lainnya sudah tidak ada lagi, sehingga seseorang yang telah musyahadah, berpandang-pandangan dengan Allah, dan ia tiada lagi bermusyahadah besertanya selain Allah.[36]

Dari kitab *Inqazhul Himnah* yang dikutip oleh Dr. Mustafa Zuhri dikatakan:

المشاهدة فهى كشف حجاب الحس عن نور القدس وكشف رداء الحصون عن الكون فانت تشاهد ذاته فى عالم ملكوته وهو يشاهدك فى

[34] *Ibid*, h. 17

[35] *Ibid*, h. 18-19

[36] Mustafa Zuhri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, PT. Bina Ilmu, Surabaya, 1979, h. 220

عالم ملكه. أنت تشاهد ربوبيته وهو يشاهد عبوديته ومشاهدة الرب للعبد هى احاطه علمه بأحواله وأسراره٣٧

Artinya:

> Al-Musyahadah adalah terbukanya hijab alam perasaan dari pancaran Nur Yang Maha Suci, yaitu tersingkapnya tabir pemeliharaan alam wujud. Ketika itu engkau melihat satullah dalam alam qhaib (*'alam al Malakut*) dan Allahpun melihat kamu dalam wujud ( *alamai Mulkihi* ). Ketika itu engkau melihat rahasia Ketuhanan-Nya, dan Allah pun melihat pengabdianmu. Dan Adapun pandangan Tuhan terhadap hambanya, adalah meliputi ilmunya, ahwalnya, dan hatinya.

Disamping *maqamat* yang harus dilewati untuk para sufi dalam memperoleh hakekat ma'rifat, juga takkalah pentingnya adalah *keadaan rohani* (hal), yang merupakan penerang tiba-tiba terhadap hati, ia adalah anugrah Ilahy, yang sifatnya berbeda dengan maqamat, dimana *Hal* bersifat sementara, datang dan pergi dari seorang sufi dalam perjalannya mendekati Tuhan.[38]

Menurut Ibnu 'Arabi *'hal'* adalah anugrah Ilahy yang di berikan kepada manusia, tidak terikat dari satu maqam, akan tetapi muncul pada seseorang yang telah mencapai tingkat kemajuan serta pangkat yang tinggi. Sebab dalam kenyataannya sewaktu-waktu ia muncul pada seseorang yang tidak ditahbiskan, namun

---

[37] *Ibid,* h. 222

[38] Harun Nasution, *op cit,* h. 63

secara kerohanian telah dipastikan untuk menerima kemurahan Ilahy. Ibnu ‘Arabi mengutarakan:

والأحوال موهب لامكاسب اعلم ان الحال نعت الالهى من حيث أفعاله وتوجيهاته غلى كائناته[٣٩]

Artinya:

> ‘Ahwal’ adalah pemberian dari Tuhan bukanlah merupakan hasil usaha. Ketahuilah Sesungguhnya ‘*al-hal*’ merupakan sifat Ilahy dari segi ‘*af’al*-Nya’, dan merupakan perjumpaan (*taujihat*) pada keberadaan-Nya (*Kainatihi*)

Apa yang diberikan oleh Tuhan kepada manusia yang bersifat spiritual utamanya yang berhubungan dengan ma’rifat tidaklah kesemuanya dapat diperoleh dan dijangkau dengan ilmu yang diperoleh dengan kekuatan aqal, akan tetapi justeru dapat diperoleh dengan kekuatan *zauq* (rasa).

Untuk itulah Ibnu ‘Arabi membagi perolehan ilmu dengan tiga tingkatan sebagai berikut:

1. Ilmu aqal, yaitu ilmu yang merupakan hasil dari kerja aqal, atau hasil dari suatu Analisa terhadap sesuatu aksioma (dalil), hasilnya ada yang benar dan sebaliknya ada yang salah.
2. Ilmu ahwal, yaitu ilmu yang diperoleh hanya lewat *zauq*, dan aqal tidak mampu untuk memberikan suatu Batasan. Jalan pengetahuan inipun tidaklah memerlulan suatu argumentasi

---

[39] Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Futuhat al Makkiyah, op cit*, Jilid. II, h. 384

(dalil), seperti halnya manisnya madu atau manisnya gula. Ilmu ini hanya dapat diperoleh dengan kekuatan *zauq* (rasa). Apa yang dirasakan hanya dapat dirasakan oleh orang yang merasakannya.

3. Ilmu al-Asrar, yaitu ilmu yang ada di atas jangkauan aqal, sebab ilmu ini dihubungkan dengan '*Ruhu alqudsi'* ke dalam hati, hal demikian ini khusus bagi para Nabi dan wali. Ilmu *Asrar* ini dibagi atas dua bagian:

a. Ilmu yang dapat dicapai dengan aqal seperti halnya pada ilmu yang pertama. Namun demikian oleh para ahlinya tidak diterima dengan menggunakan aqal mereka, akan tetapi dianugrahkan kepadanya,
b. Bahagian kedua dari ilmu asrar ini dibagi kepada dua bahagian;

   *Pertama*, yang berkaitan dengan ilmu ahwal, namun ilmu ini lebih mulia.

   *Kedua*, ilmu akhbar, yaitu ilmu yang mengandung kebenaran dan kedustaan.[40]

Al-Ahwal yang merupakan pemberian dari Tuhan berkaitan erat dengan *ilmu al-zauq.* Sehingga para sufi menurut Ibnu 'Arabi di dalam menelusuri jalan speritualnya, disaat ia menerima dan melihat kebenaran-kebenaran zauqnya, maka merekapun cenderung kepadanya. Namun demikian kebenaran dan keadaan yang diterima oleh para sufi lewat

---

[40] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyah, op cit*, Jilid I, h. 31

zauqnya tidaklah semuanya sama, hal ini di sebabkan oleh perbedaan tingkat kecenderungan hatinya serta kesiapannya untuk menerima kbenaran tersebut. Seperti yang dikatakan oleh Abu al-Qasimi, sebagai berikut:

إن أذواق العارفين تتفاوة حسب تفاوة استعداداتهم[٤١]

Artinya:

> Sesungguhnya *Zauq* (rasa) para ahli ma'rifat (al-Arifin) saling berbeda sesuai dengan perbedaan tingkat kesiapan mereka.

Dalam ungkapan lain dari al Junaidi, yang dikutip oleh Ibnu 'Arabi, sebagai berikut:

لون الماء لون انائه[٤٢]

Artinya:

> Warna air adalah warna wadah yang menampung-nya

Bagi Ibnu 'Arabi, ilmu Zauq dalam ma'rifat merupakan suatu jalan utama dan awal dari 'Tajalli Ilahy', yakni lenyapnya hijab dari sifat ke basyariaan *Nur* yang selama ini ghaib, Fana'nya (lenyapnya) segala sesuatu yang ada Ketika Nampak 'wajah Allah'. Hal ini semua, menurut Ibnu' Arabi adalah berawal dari zauq, karenanya Ibnu 'Arabi mengatakan:

---

[41] Mahmud Qasim, *Dirasat fi al Falsafah al Islamiyah,* Dar al Ma'arif, Mesir, Thn. 1973, h. 331

[42] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al Makkiyah, op cit,* Jilid II, h. 597

ان لكل تجل مبدأ هوذوق لذلك التجلى٤٣

Artinya:

> Bahwa sesungguhnya bagi setiap *tajalli* ada awal (permulaannya). Adalah *zauq* adalah awal dari *tajalli* demikian itu.

Demikian pula sufi pada umumnya menjadikan zauq mereka sebagai suatu alat kecenderungan untuk melihat hakekat kebenaran. Mereka menerima dan mengakui kebenaran itudi saat mereka menerima kebenaran dari *zauq*-nya. Sebab kebenaran *zauq* (rasa) menurut Ibnu Khaldum merupakan kebenaran yang tidak seorang pun menolaknya, dan segenap rasa atau zauq para sufi filosofis adalah benar, dan akan mengantarkannya menuju kepada kebahagiaan hakiki.[44]

Kebenaran ilmu zauq tidaklah diragukan lagi dalam kalangan sufi, terutama sufi yang hidup pada abad ke VI H, sehingga ilmu zauq menjadi landasan dalam penyusunan teori wujud yang merupakan titik tolak dalam ajaran tasawuf pada fase ini,[45] termasuk Ibnu ‘Arabi. Namun demikian Ibnu ‘Arabi tidaklah mengebirikan ‘ilmu aqal’ yang juga merupakan sumber perolehan ilmu. Untuk itulah Ibnu ‘Arabi membagi sumber perolehan ilmu. Untuk itulah Ibnu ‘Arabi membagi sumber perolehan ilmu kepada dua jalan yaitu:

---

[43] *Ibid*, h. 548

[44] Ibnu Khaldum, *op cit*, 332

[45] Abu al Wafa al Ghanimi al Taftazani, *op cit*, h. 188

1. *Thariqah al-Kasyaf*, yaitu dengan jalan 'kasyaf' yang menghasilkan ilmu *dharury*. Kasyaf merupakan hal yang didapatkan oleh manusia pada dirinya tanpa ada keragu-raguan, dan manusia tidak kuasa untuk menolaknya. Demikian itu hanya dapat diperoleh manusia lewat zauqnya tanpa dinyatakan dengan suatu dalil.
2. *Thariqah al-Fikri*, yaitu ilmu yang diperoleh dengan jalan pemikiran disertai dengan *istidlal* sesuai dengan petunjuk akal.[46]

Dengan demikian, bagi Ibnu 'Arabi ajaran taswuf bukanlah ilmu yang dapat diperoleh pendekatan empirik akan tetapi dengan jalan perenungan lewat *zauq* (rasa) yang dialami. Sedang pengetahuan empirik yang bersifat akli diperoleh lewat akal pula.[47] Namun demikian antara kedua jalan ilmu itu tidak dapat dipisahkan, sebab antara satu dngan yang lainnya saling terkait.

Keterkaitan antara subyek dan obyek dalam pencapaian suatu ilmu erat sekali hubungannya. Suatu ilmu tidak akan dapat dicapai dan tidak akan terwujud dengan sendirinya kecuali ada hubungan dengan sesuatu yang lainnya, yang berkaitan dengan ilmu yang dituntut. Demikian pula ilmu tentang Tuhan, tidak akan mungkin terwujud adanya tanpa adanya keterkaitan

---

[46] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al Makkiyah, op cit.* Jilid I, h. 319

[47] Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam*, UI. Press, Jakarta, 1983, h. 57

antara ilmu itu sendiri dengan Tuhan. Sebab menurut Ibnu 'Arabi, sesungguhnya ilmu mengenai sesuatu selain Tuhan tidak benar adanya kecuali dengan *'taqlid* '(suatu tiruan), dan satu-satunya tempat (*taqlid*) hanyalah kepada Tuhan Allah.[48] Ibnu 'Arabi mengatakan:

لايصح العلم بأمر ما فيما سوى الله الا بالتقليد فإن الإنسان لايعلم شيئا إلابقوة مامن قواه التى اعطاه الله وهى الحواس والعقل[٤٩]

Artinya:

> Ilmu tentang apa saja selain Allah tidak sah kecuali dengan *taqlid.* Karena sesungguhnya manusia tidak akan tahu tentang sesuatu kecuali dari kekuatan yang diberikan oleh Allah, yaitu rasa dan akal.

Perpaduan antara ilmu akal dan ilmu zauq menurut Miska Muhammad Amin merupakan bentuk pengetahuan tentang kebenran yang paling tinggi nilainya. Dan kebenaran itu sendiri bagi Ibnu 'Arabi disebut dengan *ma'rifat.* Dan tujuanmistiknya menurut Miska Muhammad Amin, tidak lain adalah menuju kepada ke-Esa-an Tuhan, karenanya kebenaran pengetahuan mistik disebut dengan ma'rifat.[50]

Rasa dan akal diberikan Tuhan kepada manusia merupakan dua kekuatan yang dapat digunakan oleh manusia didalam merenungi dirinya, sebagai Langkah

---

[48] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al Makkiyah, op cit,* Jilid II, h. 298

[49] *Ibid*, h. 298

[50] Miska Muhammad Amin, *op cit*, h. 57

terhadap pengenalan, dan jalan menuju ma'rifat, Ibnu 'Arabi mengatakan:

إن المعرفة بالله مالها طريق إلا المعرفة بالنفس فقال من عرف نفسه عرف ربه وقال اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه[٥١]

Artinya:

> Sesungguhnya *ma'rifat* kepada Allah, tidak ada jalan lain baginya kecuali 'ma'rifat' (pengenalan) terhadap diri sendiri. Maka berkata "Barang siapa mengenal akan dirinya juga akan mengenal Tuhannya", dan berkata "pengenalanmu terhadap dirimu, adalah pengenalan terhadap Tuhanmu".

Menurut Ibnu 'Arabi, pengenalan manusia terhadap dirinya tidak akan mungkin terwujud tanpa perenungan manusia terhadap keberadaan dirinya di tengah-tengah realitas, yang pada hakekatnya merupakan *tajalli Ilahy.* Sehingga penciptaan realitas penampakan bagi Diri-Nya.[52]

Karenanya Ibnu 'Arabi tidaklah melihat dan menerungkan keberadaan segala yang bersifat baharu tanpa melihat adanya 'Yang Haq' sebab menurut Ibnu 'Arabia 'Yang Haq' mengabarkan diri-Nya kepada yang baharu. Demikian pula tidak melihat makhluq tanpa melihat sifat-sifat 'Yang Haq' dari permulaannya hingga akhirnya, dan semuanya *haq* (benar) bagi-Nya, sebab kepada-Nya lah kembali segala pujian dari tiap

---

[51] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al Makkiyah, op cit,* Jilid II, h. 298

[52] *Ibid,* h. 308

yang memuji dan bahkan kepada-Nya lah semua perkara akan kembali.[53]

Dengan demikian pendekatan Ibnu ‘Arabi terhadap Tuhan tidaklah terlepas dari pendekatannya terhadap realitas manusia dan alam, dengan pengamatan empiriknya menemukan rahasia-rahasia Ilahy, yang kemudian dipadukan dengan pengalaman sufistiknya yang berpegang kepada zauqnya.

Dalam hal ini pulalah terdapat perbedaan antara Imam al-Gazali dengan Ibnu ‘Arabi, yakni terhadap pendekatannya terhadap masalah ma’rifat, yang berkisar pada:

1. Sarana ma’rifat. Menurut Imam al-Ghazali, sarana ma’rifat seseorang Sufi adalah *kalbu*), bukan perasaan dan bukan pula akal budi. Sebab kalbu menurutnya bukanlah bagian dari tubuh yang dikenal terletak pada bagian kiri dada seseorang, akan tetapi ia adalah percikan rohaniah ketuhanan yang merupakan hakekat manusia.[54]
2. Imam al-Ghazali dalam ma’rifatnya, tidaklah melihat kepada realitas alam dan manusia yang merupakan bukti adanya *Khaliq.* Sebab menurutnya tanpa makhluq, Tuhan Allah tetap di kenal dan diketahui akan keberadaan-Nya.[55]

---

[53] Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushush al Hikam,* edisi Abu al-‘ala Afifi, Kairo, 1947 , h. 80

[54] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya ‘Ulumu al-Din*, Vol. 3, Mustafa al-Babi al-Halbi, Kairo, 1334 H, h. 17

[55] *Ibid*, h. 16

Sedang Ibnu 'Arabi dalam pendekatannya dan pengenalan terhadap masalah-masalah ma'rifat sebagai berikut:

1. Zauq dan akal merupakan dua kekuatan yang diberikan Tuhan kepada manusia sebagai sarana untuk mengetahui dan mengungkapkan rahasia-rahasia Ilahy, disamping itu, merupakan awal dari tajalli Illahy, sekaligus menjadi pembuka jalan menuju ma'rifat.
2. Pengenalan terhadap diri sebagai suatu wujud dari realitas, merupakan awal dari jalan ma'rifat. Sebab menurutnya, sekalipun Dzat Yang Azali diketahui, namun tidaklah diktahui bahwa Dzat Yang Azali itu adalah Tuhan, hingga diketahui yang dipertuhankan. Sebab menurut Ibnu 'Arabi bekas (peninggalan) merupakan bukti yang meninggalkan bekas, demikian pula adanya makhluk merupakan bukti adanya *Khalik.*[56]

Indentifikasi rohani sebagai subyek Tuhan bermula dari Tuhan sendiri, di mana Tuhan menampakkan Diri untuk dikenal, sehingga dengannya manusia mengenal Diri-Nya.[57] Dengan demikian pengetahuan tentang diri sendiri bermula dari pengetahuan tentang Diri Tuhan. Sebab identifikasi rohani dengan subyek Tuhan, bagaimana aktual. Dan kesadaran itu sendiri dapat

---

[56] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Fushush al Hikam, op cit*, h. 81

[57] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al Makkiyah, op cit*, Vol. II, h. 310

memiliki tingkat-tingkat aktualisasi dalam diri manusa, sesuai dengan tingkat kesaradan manusia terhadap identifikasi rohaninya.[58]

Bagi Ibnu ‘Arabi, tingkat kesadaran diri merupakan suatu hal yang diperoleh secara *intuitif,* melalui ilham yang juga di kenal dengan *ilmu zauq* yang bertalian dengan peresepsi batin. Oleh sebab itu Ibnu ‘Arabi menganggap hal tersebut bukanlah ilmu yang diperoleh lewat suatu usaha, akan tetapi merupakan suatu pemberian atau anugrah dari Tuhan. Karenanya Ibnu ‘Arabi mengatakan:

أعرف الكمياء بطريق المنازلة لابطريق الكسب[٥٩]

Artinya:

> Aku mengenal dan mengetahui suatu ilmu dengan jalan langsung sebagai ilham yang diturunkan Allah, bukan dengan jalan usaha.

Berdasarkan pada pengilhaman yang merupakan pancaran ilaihi ke dalam sanubari manusia, bagi Ibnu ‘Arabi merupakan suatu inspirasi rohani yang bersifat perenungan. Hal yang demikian ini pulalah bagi Ibnu ‘Arabi yang menjadi sumber pengajaran tasawufnya, disamping pengetahuan yang bersifat empirik yang diperoleh dengan akal pikiran.

---

[58] Titus Burckhardt, *op cit*, h. 152

[59] Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Futuhat al Makkiyah,* Jilid IV, Daru Shadir, Beirut, t.th., h. 560

## C. Spesifikasi Ajaran Tasawuf Ibnu ʻArabi

Ibnu ʻArabi yang hidup pada abad VI H, dikenal sebagai salah seorang tokoh terkemuka dalam hal tasawuf, demikian pula dalam filsafat agama dan sastera sufi. Sehingga beliau dengan ajaran-ajarannya, menjadi tokoh sufi yang banyak berpengaruh terhadap perkembangan tasawuf sesudahnya.

Perkembangan tasawauf pada periode Ibnu ʻArabi lebih dikenal dengan periode penggabungan antara tasawuf dan filsafat, dengan istilah tasawuf filsafat. Hal yang demikian ini pulalah yang menjadi ciri khas perkembangan tasawuf periode ini. Yang kemudian muncul dengan jelas dalam khasanah pemikiran tasawuf Islam pada abad sesudahnya.[60] Apabila di saat semakin pesatnya pengaruh filsafat di dalam Dunia Islam, utamanya di Andalusia (spanyol), sehingga Andalusia pada masa itu di ibaratkan sumber telaga kemajuan dalam pemikiran Islam.[61]

Dengan perkembangan filsafat di Andalusi juga banyak memberi pengaruh terhadap jalan pemikiran Ibnu ʻArabi, terutama dalam ajaran tasawufnya. Sehingga ajaran tasawufnya terjadi pemaduan antara ajaran filsafat yang berdasarkan pada akal dalam pembuktian tentang ʻYang Haqʼ dengan *zauq,*

Namun demikian tidaklah menghilangkan orisinalitasnya sebagai suatu ajaran tasawuf, karena

---

[60] Abu al Wafa al Ghanimi, *op cit*, h. 187

[61] Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Nurul Islam, Jakarta, Cet. VI, 1976, h. 144

kegigihan para tokohnya didalam menjaga kemandirian ajaran tasawufnya, apalagi dengan kedudukan mereka sebagai umat Islam. Sehingga walaupun mereka memadukan antara filsafat dengan tasawuf dengan memakai terminologi – terminologi filsafat, namum maknanya tetap disesuaikan dengan ajaran-ajaran tasawuf yang mereka anut.[62]

Ajaran filsafat yang banyak mempengaruhi Ibnu ‘Arabi tidaklah terlepas dari ajaran filsafat yang berpengaruh dalam pemikiran-pemikiran pendahulunya, terutama di daerah Andalusia, demikian pula daerah-daerah yang ditempati menimba berbagai macam disiplin ilmu, seperti yang diungkapkan oleh Abdul Kadir Mahmud:

لماكان إبن عربى قد نشاء فى الاندلس العربى فلا بد هناك تماسا مباشرا مع الثقافة السابقة عليه المعاصرة لطفولته وشبابه فى بيئته المباشرة[٦٣]

Artinya:

> Tatkala Ibnu ‘Arabi hidup dan berkembang di Andalusia al-‘Araby, maka di sana pasti ada hubungan langsung dengan kebudayaan pada masa hidupnya, baik di saat ia masih kanak-kanak, remaja dan bahkan setelah ia menjadi dewasa, sehingga dapat berpengaruh dalam kehidupannya secara langsung.

---

[62] Abu al Wafa al Ghanimi al Taftazani, *op cit*, h. 187

[63] Abd. Kadir Mahmud, *Al Falsafah al Sufiah fi al Islam,* Daru al Fikri al Arabi, Mesir, t,th. H. 487

Diantara tokoh sufi yang brhubungan langsung dengan Ibnu 'Arabi sekaligus banyak memberi pengaruh terhadap perkembangan pemikiran Ibnu 'Arabi adalah Ibnu Musirrah (983-930),[64] ia adalah salah seorang tokoh Sufi dan juga Filosuf Andalusia. Ia juga termasuk tokoh yang memadukan ajaran filsafat dan tasawuf, di samping itu ia juga terkenal dengan ajaran-ajaran metafisis dan theologinya.[65]

Di samping Ibnu Musirrah, tokoh-tokoh sufi sebelumnya seperti al-Hallaj, al-Hakim Tarmidzi, serta Abu Yazid al-Bustamy, juga banyak memberi warna terhadap ajaran tasawuf Ibnu 'Arabi.[66] Demikian pula teori-teori filsafat yang banyak dipelajarinya, sperti teori tentang alam semesta yang bersumber dari para filosuf-filosuf Islam utamanya Ibnu Sina, ajaran filosuf Kuno seperti Plato serta Neo-Plato nisme, ajaran ulama-ulama Kalam seperti ajaran Mu'tazilah dan Asy'ariah, serta ajaran auliya' sebelumnya, kesemuanya itu ditafsirkan dan dibaurkan oleh Ibnu 'Arabi ke dalam suatu pandangan umum ke dalam ajaran tasawufnya. Sehingga dengan kejernihan pikirannya lahirlah pemikiran-pemikiran tentang metafisika, akidah-akidah pengetahuan, dan yang paling menonjol adalah keterkaitan antara bentuk-bentuk ma'rifat seluruhnya dengan *Hikmah Ilahiyah* yang disusun oleh

---

[64] *Ibid,* h. 487

[65] Luwaes 'Ajil, *al-Munjidu fi al-'alam*, Daru al Masyriqi, Beirut, 1976, h. 13

[66] Sayyed Husein Nasr, *Three Muslim Sages*, Harvard University Press, London, 1969, h. 101

para Auliya, yang didasarkan pada tenggelamnya kemuliaan akar-akar segala sesuatu dan semua derajad wujud yang menyatu kedalam wujud Ilahy.[67]

Perpaduan antara filsafat dan tasawuf yang dilakukan oleh Ibnu 'Arabi, merupakan suatu penyelidikan dengan cara Filosofis dalam membuka hijab yang membatasi hidup lahiriyah dengan bathiniyah, membuka rahasia yang tersembunyi di balik dari kenyataan yang ada. Hal yang demikian mengangkat Ibnu 'Arabia ke puncak ketenarannya dalam ajaran Tasawuf yang tiada tara bandingannya. Sehingga para ahli mengakui betapa kepawaian Ibnu 'Arabi dalam menggunakan kata-kata dalam menggabungkan antara *keagamaan* dan *filsafat* dan *sir* (rahasia) yang disembunyikan oleh para sufi. Karenanya pulalah Ibnu 'Arabi disamping dikenal sebagai tokoh sufi yang besar, beliau juga dikenal sebagai seorang filosuf yang mendalam.[68]

Abd. Hadi WM, menyebutkan bahwa ciri dari tasawuf filsafat Ibnu 'Arabi dapat dikemukakan sebagai berikut:

1. Sumber dari ajaran tasawuf Ibnu 'Arabi banyak sekali, antara lain dari Neo-Paltonisme, Plato dan Asy'ari, disamping al-Qur'an dan ajaran-ajaran sufi seperti al-Hallaj. Ide-ide yang bersumber dari bermacam-macam itu dengan kelihaiannya disatukan sedemikian rupa sehingga menjadi

---

[67] *Ibid,* h. 102

[68] Hamka, *op cit,* h. 145

suatu ajaran baru yang terpadu makna asli dari sumber aslinya kerap dia ubah dan kerapkali juga dia pakai secara kias. Misalnya ide 'Yang baik' (Plato), 'Yang Esa' (Plotinus), 'hakekat universal' (Asy'ari), kemudian ditafsirkan secara individu oleh Ibnu 'Arabi dan disesuaikan dengan ide ketuhanan di dalam al-Qur'an. Ide tentang logos dalam filsafat Yunani beliau pertemukan dengan ide tentang 'Hakekat Muhammad' atau 'Nur Muhammad' seperti yang pernah dilakukan oleh Al-Hallaj.

2. Ibnu 'Arabi berusaha mendamaikan dogma ortodoks dengan faham *wahdat al-wujud* para Sufi.
3. Gaya tulisannya yang sangat puitik, simbolik, serta sangat pantastik sehingga sukar untuk dipahami dan menimbulkan penafsiran ganda.[69]

Kecenderungan Ibnu 'Arabi terhadap platonisme didasarkan pada pandangannya tentang Tuhan, yang oleh Ibnu 'Arabi dianggap lebih mendekati kebenaran dibanding dengan aliran filsafat yang lainnya termasuk aliran Mutakllimin yang dianggap oleh Ibnu 'Arabi selalu eksklusip terhadap akal mahdhi' dalam mengungkapkan pandangan mereka tentang Tuhan, sehingga di anggap bertentangan denga napa yang dibawa oleh para Rasul Utusan Tuhan.[70]

---

[69] Abdul Hadi MH, "Sufi Jenius dari Andalus", *Pesantren*, P3M Nomor 3/vol.II/1985, h. 68-69

[70] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al Makkiyah,* Vol. II, *op cit*, h. 523

Namun demikian menurut Ibnu ‘Arabi tidaklah semua ajaran filsafat bertentangan dengan ajaran yang benar yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul. Sebab Failosuf menurutnya adalah *Muhibbu al-Hikmah* (pecinta kebijaksanaan), dan para *Hukama,* adalah mereka yang pada hakekatnya *al-Ulama bi Allah* karenanya Ibnu ‘Arabi mengatakan:

ولو أنهم طلبوا الحكمة من الله لاعن طريق الفكر لأصابوا الحق فى كل شيي[٧١]

Artinya:

> Sedangkan mereka (failosuf) mencari *al Hikmah* dari Allah bukan dengan jalan semat-mata pikiran, maka mereka pasti mencapai kebenaran (*al Haq*) dalam segala sesuatu.

Adapun Platonisme menurut Ibnu ‘Arabi, dianggap aliran filsafat yang mengakui adanya anugrah Ilahy dalam pencapaian ’Hakekat Kebenaran’ yang mereka tangkap lewat zauq di samping itu Ibnu ‘Arabi mengakui bahwa apa yang sebenarnya diperoleh oleh plato sama dengan apa yang diperoleh oleh sufi, yakni menyangkut masalah *kasyaf* dan *wujud.*[72]

Karenanya Ibnu ‘Arabi menganggap bahwa serangan umat Islam terhadap filsafat Paltonisme hanya di sebabkan karena mereka mempersamakan antara Plato dengan Filsafat lain seperti Aristoteles, di samping itu juga disebabkan oleh ketidaktahuan

---

[71] *Ibdi,* h. 523

[72] *Ibid*, h. 465

mereka tentang istilah – istilah di dalam ajaran Platonisme.[73]

Kecenderungan Ibnu ’Arabi terhadap Plato, demikian pula pembelaannya terhadap aliran ini dari serangan-serangan umat, merupakan suatu isyarat akan kebangkitan platonisme di tengah-tengah sufistik Islam. Hal demikian ini pulalah Ibnu ‘Arabi diberi gelar dengan Aplatonya.[74]

Ibrahim Hilal mengungkapkan bahwa kebangkitan Ibnu ‘Arabi didalam membela filsafat utamanya filsafat Platonisme dan membaurkannya dengan tasawuf Islam, merupakan suatu isyarat akan kebangkitan kembali faham filsafat terutama filsafat Paltonisme di tengah-tengah perkembangan pemikiran Islam, terutama dalam tasawuf, setelah Imam al-Ghazali membantah filsafat dengan bukunya *Tahafutu al Falasifah*.[75]

Pengaruh filsafat dalam pemikiran Ibnu ‘Arabi memberi corak tersendiri dalam perkembangan ajaran tasawufnya, dimana Ibnu ‘Arabi dalam kemampuannya memadukan dua pokok ajaran, Filsafat dan Tasawuf, mewujudkan suatu bentuk ajaran tasawuf yang lebih dikenal dengan *Tasawuf Filosofis* dengan pokok ajarannya yang dikenal *Wahdat al-Wujud,* kemudian

---

[73] Mahmud Qasim, *op cit,* h. 325

[74] Ibrahim Hilal, *al-Tasawufu al Islamy Baina al-Din wa al Falsafat*, Daru al Arabiyah, Kaihirah, 1979, h. 132

[75] *Ibid*, h. 132

dari *wahdat al-Wujud* ini muncul ajarannya *Insan Kamil,* demikian pula *Wahdat al-Adyan.*[76]

### 1. *Wahdat al-Wujud*

Paham *Wahdat al-wujud* dalam tasawuf filsafat Ibnu 'Arabi bukanlah merupakan suatu ajaran yang muncul seketika akan tetapi ada kaitannya dengan ajaran-ajaran sebelumnya, utamanya ajaran filsafat Platonius dengan teorinya yang dikenal dengan 'Yang Esa', yang akhirnya sampai kepada kesimpulan bahwa semua wujud, termasuk didalamnya wujud pertama (Tuhan) merupakan mata-rantai yang kuat dan erat, yang terkenal dengan istlah "kesatuan wujud" (*wahdat al-wujud).*[77]

Abu al-Kadir Mahmud mengutarakan bahwa, paham tentang '*wahdat al-wujud*' juga didapatkan di dalam sufi al-Hindy dalam kitab bakita.[78] Demikian pula H.M. Aswadi Syukri Lc mengutarakan bahwa:

> Paham *wahdat al-wujud* parallel dengan mistik Johannes dioper dari ajaran Hindu dalam sangkara Acharya-nya yang mengatakan "*thet God is every human being nothing is apart from God*" (Tuhan itu ada di dalam setiap manusia, manusia tidak terpisah dari Tuhan.[79]

---

[76] Abdu al-Qadir Mahmud, *op cit*, h. 494

[77] Ahmad Hanafi, MA, *Pengantar Filsafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1982, h. 49

[78] Abdu al-Kadir Mahmud, *op cit*, h. 467

[79] H.M. Asywadie Sjukri, Lc., *Ilmu Tasawuf*, I, Bina Ilmu, Surabaya, 1982, h. 65.

Demikian pula jika *wahdat al-wujud* dilihat dari perkembangan tasawuf Islam, telah muncul sejak dari al-Harits al-Muhasibi yang lahir pada tahun 242 H (850 M), dalam tiorinya mengenai 'cinta' (al-Hubb). Dimana beliau mengatakan bahwa "cinta seseorang *makhluq* kepada *Khaliq* (Tuhan) belumlah sempurna sebelum mencapai maksudnya; ialah bersatunya antara yang mencintai (manusia) dengan Yang Dicintai (Tuhan), kemudian oleh Ibnu 'Arabi, hal tersebut dipertegas dan diperluas artinya dalam satu bentuk persatuan dalam teorinya *Wahdat al-Wujud* yang lebih sempurna.[80]

Sehingga walaupun Ibnu 'Arabi bukan pencetus pertama paham *wahdat al-wujud*, namun dengannyalah paham ini sampai kepuncaknya.[81] dan bahkan dialah tokoh aliran *wahdat al-wujud* dalam Islam yang telah meletakkan dasar dan pembina hakiki dari konsepsi ajaran ini sebagai aliran dan ajaran yang sempurna yang tidak ditemui selainnya, karena dengan kemampuannya yang luar biasa sebagai Filosufi penyair, dan sufi yang mendalam, dapat menjelaskan ajaran wahdat al-wujud secara sistimatis, melampaui sufi-sufi sebelumnya dan yang sezaman dengannya.[82]

*Wahdat al-Wujud* dalam ajaran tasawuf filsafat Ibnu 'Arabi merupakan ajaran yang menekankan *zauq sufi* dan latihan-latihan individual yang kemudian dikembangkan dengan renungan filsafati dalam

---

[80] *Ibid*, h. 66

[81] Hamka, *op cit*, h. 145

[82] Abdul Hadi MW., *op cit*, h. 69

melihat hubungan antara manusia, alam dan Tuhan dalam satu kesatuan wujud yang *transcendent*.

Abdul Hadi mengemukakan bahwa *wahdat al-wujud* jika diartikan secara harfiah berarti faham kesatuan wujud atau kesatuan *transcendent* wujud. Bila kaum Pantheis berpendapat bahwa segala sesuatu itu Tuhan, maka kaum *wahdat al wujud* berpendapat bahwa segala yang ada ini bersumber dari yang satu dan diliputi oleh yang satu, dan satu itu adalah Tuhan.[83] seperti yang di ungkapkan Ibnu ‘Arabi:

فإنه ماثم فى الوجود إلا الله تعالى وصفاته وأفعاله فالكل هووبه ومنه واليه[٨٤]

Artinya:

> Maka sesungguhnya tidak ada disana di dalam realitas (wujud) kecuali Allah Ta’ala, sifat dan af’al-Nya, maka semuanya adalah IA, dan dengannya sesuatu itu berada dari-Nya sesuatu itu berasal serta kepada-Nya sesuatu itu akan kembali.

Dengan demikian konsepsi *wahdat al wujud* dalam ajaran filsafat tasawuf Ibnu ‘Arabi merupakan suatu ajaran *tauhid tanzih,* dimana tidak ada zat kecuali hanya zat Tuhan yang berkuasa dalam segala-galanya. Selain Dia, maka tidak ada, semua makhluk hanyalah merupakan gambaran (*mir’ah*) dari kekuasaan-Nya,

---

[83] *Ibid*, h. 96

[84] Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *al Anwar, op cit.*, h. 9

Pencipta yang amat hebat yaitu Allah Yang Maha Agung.[85]

Realitas dalam pandangan *wahdat al wujud* tidaklah ada kecuali penampakan 'yang haq' lewat *asma* dan *sifatNya*, hanya dengannya pulalah kita dapat mengenal akan adanya, serta dengannya pulalah ia melihat diri-Nya. Sebab realitas alam, manusia, merupakan cermin bagi diri-Nya, dikala ia ingin melihat diri-Nya. Ia melihat kepada alam, sebab pada alam ada sifat-sifat ketuhanan. Yang ada dalam alam kelihatannya banyak, akan tetap pada hakekatnya yang ada hanyalah satu, seperti halnya orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya, didalam tiap cermin ia melihat dirinya, sehingga dengannya pula ia kelihatan banyak, namun sebenarnya dirinya hanyalah satu.[86] Dengan demikian apa yang kelihatan banyak dari yang satu tiada lain kecuali merupakan gambaran atau bayangan yang bersifat khayali. Untuk itu Ibnu 'Arabi mengatakan:

فما فى الكون إلا مادامت عليه الأحدية ومافى الخيال الامادلت عليه الكثرة فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم. ومع الاسماء الإلهية واسماء العالم ومن وقف مع الاحدية كان مع الحق من حيث ذاته العنية عن العالمين[٨٧]

---

[85] H. Aboe Bakar Atjeh, *Ibnu 'Arabi Tokoh Tasawuf dan Filsafat Agama*, Tintamas, Jakarta, t.th., h. 34

[86] Harun Nasution, *op cit*, h. 93

[87] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Fushush al Hikam, op cit*, h. 104

Artinya:

> Tidak ada dalam alam semesta ini kecuali ada yang menunjukkan kepada *Ahadiyyah* (ke-Esaan), dan di dalam khayal tidak terdapat sesuatu kecuali apa yang menunjukkan kepada bilangan banyak. Jadi barang siapa yang berpihak kepada yang banyak, maka ia beserta alam Bersama nama-nama Tuhan dan dengan nama-nama alam. Dan barang siapa yang berpihak dengan *Ahadiyah,* maka ia Bersama ‘Yang Haq’ dipandang dari Dzat-Nya yang tidak menghajatkan alam semesta.

Penekanan Ibnu ‘Arabi terhadap ajaran *wahdat al wujud*, diarahkan kepada *Transendensi Tuhan* atau *Tanzih Tauhid,* seperti yang telah diutarakan, merupakan suatu upaya dari Ibnu ‘Arabi untuk mentanzihkan Tuhan dari segala yang tidak pantas bagi-Nya. Transendensi Tuhan mengatasi kategori-kategori dari pengertian akal termasuk di dalamnya substansi. Tuhan mengatasi kualitas apapun, sebab Dia adalah Dia. Dia menampakkan diri-Nya lewat asma’ dan sifat-Nya bukan dengan esensi-Nya, ini juga berarti bahwa eksistensi aktual sebagai yang diciptakan berbeda dengan pencipta-Nya. Ibnu ‘Arabi mengatakan:

إن الله تعالى اله واحد لاثانى له فى ألوهيته منزه عن الصحابة والولد. مالك لاشريك له لاوزيرله صانع لامدبر معه. موجود بذاته من غير إفتقار الى موجود بوجده بل كل موجود سواه مفتقر اليه تعالى فى وجوده. فالعالم كله موجود به وهو وحده متصف بالوجود لنفسه لا

افتتاح لوجوده ولا نهاية لبقائه بل وجود مطلق غير مقيد قائم بنفسه ليس بجوهر متحيز فيفرله المكان ولا بعر ض فيستحيل عليه البقاء ولابجسم فتكون له الجهة والتلقاء مفدس عن الجهات والأقطار مرئى بالقلوب والابصار[88]

Artinya:

> Sesungguhnya Allah ta’ala Tuhan Yang Maha Esa, tidak ada dua baginya dalam ketuhanan-Nya, suci dari sahabat dan anak, Maha Kuasa tidak ada sekutu bagi-Nya, Penguasa tidak ada pembantu bagi-Nya. Pencipta tidak ada pengatur bersama-Nya. Ia ada dengan dzat-Nya tanpa berhajad kepada sesuatu yang ada untuk mengadakan-Nya bahkan segala yang ada selain-Nya. Maka realitas alam seluruhnya diadakan oleh-Nya, dan Ia sendiri-Nya. Ia bersifat dengan *Wujud* bagi diri-Nya. Tidak ada permulaan atau awal dari keberadaan-Nya, dan tidak ada batas atau akhir dari kekekalan-Nya. Bahkan Ia wujud Mutlak tanpa ikatan, Ia berdiri (*qaim*) dengan sendiri-Nya Ia bukanlah *Jauhar* yang terkumpul, yang terkait dengan tempat bagi-Nya, dan juga bukan *aradh* yang mustahil baginya kekekalan, dan bukan *jisim* yang menyebabkan adanya arah dan sisi bagi-Nya. Perjumpaan dengan-Nya suci dari arah dan sisi, Ia terlihat dengan mata hati dan basirah ilmu (*Al-Abshar*).

Dengan demikian, jelaslah bahwa apa yang dimaksudkan Ibnu ‘Arabi dalam ajaran tasawuf filosofisnya *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud) tidaklah

---

[88] Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Futuhat al Makkiyah, op cit.,* Jilid II, h. 36

terbatas pada pengertian ”kesatuan keberadaan” yang bersifat fisik dan memberi kesan bahwa Tuhan adalah makhluk, dan sebaliknya makhluk adalah Tuhan, sebagaimana dalam paham *Pantheisme,*[89] akan tetapi mempunyai arti yang lebih dari itu, ia juga berarti *kesatuan eksistensialisasi* dan persepsi tindakan itu; sehingga istilah wujud terkadang menjadi sinonim dengan *shuhud,* ‘perenungan’, ‘penyaksian’,[90] yang penekanannya terhadap transendensi Tuhan atau tanzih Tuhan. Sebab ciptaan-ciptaan dalam eksistensi mereka yang aktual tidak identik dengan Tuhan, melainkan hanya merupakan pantulan-pantulan dari sifat dan asma Tuhan. Karenanya Ibnu ‘Arabi menegaskan.

فالرب رب والعبد عبد , فلا تغالط ولاتخالط[٩١]

Artinya:

> Maka Tuhan adalah Tuhan, dan hamba adalah hamba, maka jangan engkau berbuat salah, dan jangan mencampurbaurkan.

Tuhan dalam zat-Nya menurut Ibnu ‘Arabi tidak dapat diperbandingkan dengan apapun dari segala

---

[89] Harun Nasution, Filsafat Agama, Bulan Bintang, Jakarta, 1983, h. 42; Beliau mengatakan bahwa dalam pandangan *Pantheisme* seluruh kosmos ini adalah Tuhan, semua yang ada dalam keseluruhannya ialah Tuhan, dan Tuhan ialah semua yang ada dalam keseluruhannya. Benda-benda yang dapat ditangkap dengan panca indra adalah bahagian dari Tuhan

[90] Annemaria Scimmel, *Mystical Dimension of Islam*, University of North California Press, Chapel Hill, 1985, h. 267

[91] Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Futuhat al Makkiyah,* Vol. III, Daru Shadir, Beirut, t.th, h. 224

ciptaan-Nya, sebab Ia merupakan Zat Yang Maha Tinggi dan Maha Suci dari segala macam kesamaan. Maha Esa dari segala macam persekutuan, demikian pula ke Maha Esa-an-Nya meliputi segala sisi yang saling berlawanan dan searah, di dalam-Nya bersatu segala bentuk berlawanan dan segala bentuk yang saling bertentangan. Ia meliputi segala bentuk yang ada, baik lahir maupun bathin, yang awal dan akhir. Segala sesuatu bersumber dari-Nya, dengan-Nya segala sesuatu berada dan kepada-Nya segala sesuatu akan berakhir dan kembali.

### 2. Insan Kamil

Ajaran Insan Kamil dalam tasawuf Filsafat Ibnu 'Arabi tidak terlepas dari pokok ajarannya tetang wahdat al-wujud, dimana Tuhan sebagai wujud Mutlak, sumber dari segala yang ada, menampakkan Diri lewat asma' dan sifat-Nya dengan *Nur* yang memancar dari-Nya, sebagai kenyataan pertama dalam Uluhiyyah dalam ketunggalan kekuasaan-Nya; Rububiyyah dalam ketunggalan mengatur dan memelihara serta menjaga kesempurnaan alam semesta.

Pandangan tentang *Insan Kamil* dalam ajaran tasawuf filsafat Ibnu 'Arabi, merupakan ajaran yang berkaitan dengan ajaran Al-Hallaj tentang *Nur al-Muhammady* atau Hakekat Muhammad, yang merupakan pancaran pertama dari Zat Tuhan yang bersifat *Qadim*.

Selanjutnya dari Nur Muhammad inilah melimpahnya alam semesta ini.[92]

R. A. Nicholson menyebutkan bahwa *Nuru Muhammady* dalam pandangan para sufi adalah *Ruh al Ilahy* yang dihembuskan Tuhan dari-Nya. Hal yang demikian ini pula oleh Plato yang disebut dengan *Nous* atau *al-aqlu* yang merupakan panca emanasi yang pertama dari 'Yang Haq' sebagai awal dari segala penciptaan,[93] lebih lanjut R.A. Nicholson mengatakan:

ان اول شيء خلقه الله هو الروح المحمدى او النور المحمدى الذى ظهر بصورة آدم ثم بصورة كل نبي بعده حتى ظهر اخيرا فى صورة النبى محمد نفسه على رأي اهل السنة[٩٤]

Artinya:

> Sesungguhnya sesuatu yang pertama diciptakan oleh Tuhan Allah adalah *Ruhu al-Muhammady* atau *Nuru Muhammad* yang nyata dalam gambar Adam, kemudian dalam gambaran seluruh Nabi-nabi sesudahnya, sampai nyata dalam gambaran Muhammad pada dirinya seperti dalam pandangan *ahlu al-Sunnah*.

Ajaran Nuru Muhammad ini kemudian disusun secara sempurna dan lengkap oleh Ibnu 'Arabi, sehingga Nur Muhammad menjadi suatu konsep tentang *Insan Kamil* (manusia sempurna) menurut Ibnu 'Arabi Tuhan

---

[92] Simuh, "Konsepsi Insan Kamil dalammTasawuf", *Al-Jami'ah*, Nomor 26, 1981, h. 59

[93] R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, alih Bahasa Abu ala al-afifi, al-Nassyar, Kairo, 1946, h. 159

[94] *Ibid*, h. 159

menciptakan suatu makhluk mikro kosmis melalaui insan kamil, srbab Insan Kamil adalah jiwa dimana sumber dari segala sesuatu. Maka *ruhu* Muhammad tercipta adalah suatu keberadaan dari jiwa Ilahy yang tidak diciptakan, dan *ruhu* Muhammad itu adalah perantara yang dipakai Tuhan untuk menjadi sadar akan Diri-Nya sendiri dalam ciptaan,[95] sehingga Insan Kamil merupakan mikrokosmos yang sesungguhnya, sebab dialah yang sebenarnya memanifestasikan semua sifat kesempurnaan Ilahy, dan manifestasi semacam ini tidaklah sempurna tanpa perwujudan penuh kesatuan hakiki dengan Tuhan.[96]

Karenanya bagi Ibnu ‘Arabi, Insan Kamil adalah *Naib* (pengganti) dari ’Yang Haq’ dalam penampakan bagi makhluk-Nya untuk sampai kepada kesempurnaan ma’rifat. Seperti dalam ungkapannya:

قلنا فى الانسان الكامل انه نائب عن الحق فى الظهور للخلق لحصول المعرفة به على الكمال الذى تطلبه الصورة. إلالهيه والله من حيث ذاته عن العالمين والانسان الكامل بوجوده وكمال صورته عنى عن الدلاله عليه لان وجوده عين دلا لته على نفسه[٩٧]

---

[95] Annemarie Scimmel, *Mystical Dimension of Islam*, alih Bahasa Sapardi Djoko Damono dkk, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1986, h. 229

[96] M. Dawan Raharjo (ed), *Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*, Grafiti Press, Jakarta, 1985, h. 24

[97] Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Futuhat al Makkiyah, op cit.,* Jilid III, h. 282

Artinya:

> Kami katakana dalam insan Kamil, sesungguhnya menjadi pengganti (naib) dari ‘Yang Haq’ dalam penampakan bagi makhluk untuk sampai kepada kesempurnaan ma’rifat yang dituntut sebagai gambaran Ilahy. Dan Allah dari segi Zat-Nya Maha kaya dari alam semesta, dan insan kamil dengan wujud dan kesempurnaan bentuknya mahakaya dari dalil atasnya, karena sesungguhnya wujudnya adalah esensi (ain) dilalahnya (keterangannya) atas dirinya.

Syekh Nuruddin al Raniri yang banyak dipengaruhi oleh Ibnu ‘Arabi, mengatakan bahwa Insan Kamil adalah Nur Muhammad yang merupakan tempat penjelmaan (*tajalli*) asma’ dan sifat Tuhan yang paling menyeluruh, yang dipandang sebagai khalifah Allah di bumi. Hakekat Nuru Muhammad sesungguhnya mempunyai dua dimensi hubungan; yang pertama adalah dimensi kealaman, sebagai azas pertama penciptaan alam, dan yang kedua adalah dimensi kemanusiaan yaitu sebagai hakekat manusia.[98]

Hakekat Muhammad dalam dimensi kealaman mengandung kenyataan-kenyataan yang diciptakan oleh Allah lewat proses *Kun*. Proses penjadian lewat *kun* ini tidak mengandung makna pencapaian tujuan dari diciptakannya kenyataan-kenyataan yang ada, sebab kenyataan tersebut masih merupakan tempat penampakan yang kabur, yang belum cukup untuk dapat memantulkan asma’ dan sifat Allah yang

---

[98] M. Dawan Harajo, *op cit*, h. 104

ditajallikan atasnya. Akan tetapi lewat dimensi kemanusiaan hakekat Muhammad yang merupakan Insan Kamil dalam dirinya terkandung himpunan realitas. Pada tahap ini pulalah penampakan asma' dan sifat Tuhan dengan sempurna.[99] Hal yang demikian oleh Ibnu 'Arabi dianggap sebagai khalifah Tuhan, sebab menurutnya kesempurnaan hanya diberikan Tuhan, sebab menurutnya kesempurnaan hanya diberikan Tuhan kepada Khalifah tersebut. Sebagaimana diungkapkan oleh Ibnu 'Arabi:

فالانسان الكامل الظاهر بالصورة الالهية لم يعطه الله هذا الكمال الاليكون بدلا من الحق ولهذه سماه خليفة[١٠٠]

Artinya:

> Insan Kamil (manusia sempurna) adalah yang Nampak dengan *surah al-Ilahiyah* (gambaran Ilahy), tidak diberi oleh Tuhan kesempurnaan kecuali agar menjadi pengganti dari 'Yang Haq', karenanya pula ia dinamai dengan khalifah.

Insan Kamil sebagai khalifah Tuhan di bumi, menurut Ibnu 'Arabi adalah pengemban Amanah Tuhan, dan ia bertanggungjawab atas pelaksanaan tersebut, sehingga dengannya tercermin adanya sifat-sifat ketuhanan pada dirinya yang menunjukkan sifat-sifat kesempurnaan. Sebab Tuhanlah semata yang memiliki sifat-sifat yang paling sempurna, sedang manifestasi dari kesempurnaan-Nya yang paling

---

[99] *Ibid*, h. 104

[100] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al Makkiyah, op cit.,* Jilid III, h. 280

sempurna hanya ada pada insan kamil yang juga pada dirinya terkait dengan pangkat dan kekhalifaan.

### 3. *Wahdat al-Adyan* (Kesatuan Agama)

Ajaran tentang *wahdat al-adyan* dalam ajaran tasawuf Ibnu 'Arabi, tidak terlepas dari ajaran *wahdat al-wujud* dan *insan kamil*, sebab kedua ajaran ini pulalah yang melatarbelakangi munculnya ajaran kesatuan agama (*wahdat al adyan*) ini.

Kalua dalam ajaran *wahdat al wujudu*, dimana realitas tidak dilihat sebagai sesuatu yang lain dari 'Yang Haq', demikian pula pada *insan kamil* yang merupakan penampakan diri (*tajalli*) ilahy lewat asma' dan sifatnya secara sempurna, maka dalam ajaran *wahdat al-adyan*, Ibnu 'Arabi melihat bahwa agama pada hakekatnya milik Allah, dan penyembahan pada hakekatnya diarahkan atau dimaksudkan hanya kepada Tuhan, sekalipun perlambang yang digunakan dalam penyembahan berbeda adanya.[101]

Pandangan Ibnu 'Arabi tentang agama tidaklah dilihat dari sudut simbol-simbol agama tersebut, demikian pula hal-hal yang bersifat lahiri dan formal, akan tetapi penekanan terhadap hal-hal yang bersifat batini dari wahyu dan maknanya yang bersifat universal. Sehingga dalam hal pengabdian kepada Tuhan dalam rangka pendekatan kepada-Nya dan bahkan sampai tersingkapnya tabir pemisah antara dirinya dengan Sang Maya Pencipta, ditempuh tanpa

---

[101] Hamka, *op cit*, h. 147

keterikatan kepada hal-hal yang bersifat formal. Seperti halnya masalah menghadap kiblat sebagai salah satu syarat sahnya shalat sebagaimana yang telah disepakati oleh ulama-ulama yang mendahuluinya, baginya bukanlah merupakan syarat mutlak, seperti yang dikatakannya, sebagai berikut:

اتفف المسلمون على ان التوجه الى القبلة اعنى الكعبة شرط من شروط صحة الصلاة لولا ان الجماعة سبقنى فى هذه المسئلة لم اقل به انه شرط[١٠٢]

Artinya:

> Telah menjadi kesepakatan orang-orang Islam, sesungguhnya menghadapkan muka ke kiblat (ka'bah) merupakan syarat sahnya shalat. Andaikan tidak ada kesepakatan mendahului aku dalam masalah ini, aku tidak akan mengatakan sesungguhnya menghadap kiblat adalah syarat, karena sesungguhnya Allah berfirman "kemanapun engkau memalingkan wajahmu disana engkau menghadapi Allah.

Secara sepintas kelihatan Ibnu 'Arabi menentang arah kiblat sebagai syarat sahnya shalat. Namun jika kita kembali renungkan lebih mendalam kelihatannya Ibnu 'Arabi menunjukkan kekuatan kepribadiannya dalam mengutarakan pandangan tasawufnya, yang lebih menenkankan pemeliharaan hati dan niat di dalam suatu ibadah yang dilakukan sebagaimana dikatakan Ibnu 'Arabi:

---

[102] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al Makkiyah, op cit.,* Jilid I, h. 404

فـإن العبـد مـأمور بان يسـتقبل ربـه فى صـلاته بـل فى جميـع حركاتـه و سكناته لايرى الاالله١٠٣

Artinya:

> Sesungguhnya hamba diperintahkan menghadap pada Tuhannya dengan hatinya didalam shalatnya, bahkan di dalam semua gerak dan diamnya, tidak ada yang dilihat kecuali hanya kepada Allah.

Karenanya dalam peribadatan seorang sufi menurut Ibnu ‘Arabi adalah mencakup di dalam semua aspek kehidupannya, sehingga ibadah yang sesungguh-nya bagi Ibnu ‘Arabi adalah ibadah seorang hamba yang memandang semua aspek kehidupannya, termasuk dalam ruang lingkup realitas Zat Yang Maha Tunggal.[104] Sehingga dalam pelaksanaan ibadah dalam rangka menghubungkan diri dengan Sang Maha Pencipta tidak terlalu mengikatkan diri pada hal-hal yang bersifat formal. Sebab hal-hal yang lahiri atau simbol-simbol yang ada bagi Ibnu ‘Arabi bukanlah satu-satunya jalan komunikasi bagi pertemuannya dngan Tuhan. Namun demikian penghapusan atau penolakan terhadap simbol-simbol lahiri dari agama. Berarti seseorang itu sendiri bermaksud memiliki penggambaran-penggambaran dan sisi bentuk-bentuk tersebut untuk pertama-tama, sebab walau bagaimana pun manusia tidak akan dapat menembus apa yang

---

[103] *Ibid*, h. 405

[104] Abu al Wafa al Ghanimi, *op cit*, h. 204

dimilikinya.[105] Dalam hal ini, lebih jauh Husein Naser mengemukakan:

> ... *thet when Muhyiddin and the other Sufis declared their independence of religious forms and rites, they addressed a collectivity in which the observance of religious practices of all kinds was the taken for granted and not the world like that of the present day in which the possibility of rejecting practiced and lived them, looms very large on the horizon of the reader's consciousness*[106]

Artinya:

> ... Ketika Muhyiddin dan orang sufi lainnya memproklamirkan kebebasan (kemerdekaan) mereka terhadap bentuk-bentuk dan syiar-syiar keagamaan, sebenarnya mereka telah menyatakan kepada jamaah yang menerima sepenuhnya penghapusan syiar-syiar keagamaan yang berbeda-beda, tidak sebagai seorang 'alim' (intelektual) seperti orang 'alim' sekarang ini yang Nampak didalamnya kemungkinan penolakannya terhadap sisi-sisi bentuk keagamaan tanpa dihilangkan atau dilaksanakan secara mutlak yang jelas-jelas berada diatas horizon kesadaran para pembaca.

Menurut Husein Nasr, *wahdat al-adyan* yang bersumber dari *wahdat al wujud* dalam ajaran tasawuf filsafat Ibnu 'Arabi memberi pengertian bahwa segala sesuatu yang ada mesti memiliki aspek lahiriah dan batiniah. Aspek lahiriah ternyatakan secara lahiriah dan aspek batiniah menghubungkan secara bathin dengan dunia spiritual. Bentuk lahiriah tergolong pada dunia

---

[105] Sayyed Husein Nasr, *op cit,* h. 117

[106] *Ibid*, h. 117

kepelbagian, dan bentuk batiniah atau bentuk hakiki terdalam menuju kepada kesatuan yang merupakan asal usul dari segala hal, inilah yang merupakan kebenaran khas dari agama dimana manifestasi Tuhan adalah langsung dalam tatanan kehidupan mansia.[107]

Sehubungan dengan hal tersebut, Ibnu 'Arabi mengutarakan bahwa:

فالدين عبارة عن انقيادك. والذى من عندالله تعالى هو الشرع الذى شرعه الله تعالى هوالشرع الذى انقدت انت اليه. فالدين الانقياد. والناموس هو الشرع الذى شرعه الله تعالى ممن اتصف بالانقياد لماشرعه الله له فذلك الذى قام بالدين واقامه[١٠٨]

Artinya:

> Agama adalah ibarat atau rangkaian dari kepatuhanmu, dan yang dari sisi Allah Ta'ala ialah *syara*' atau undang-undang yang engkau patuhi atau turuti. Maka agama adalah kepatuhan (*alinqiyadu*) dan undang-undang (*namus*) iayah syariat atau aturan yang disyariatkan oleh Tuhan Allah. Maka barang siapa yang bersifat patuh dan taat dari apa yang telah disyariatkan Allah baginya, maka demikian itulah yang menjalankan agama dan menegakkannya.

Hal yang demikian ini merupakan bagian dari aspek lahiriah dari agama, sehingga dengannya agama dapat dikaji dan dikerjakan, kemudian mengandung adanya unsur pembalasan atau *jaza'*, sehingga agama

---

[107] Sayyed Husein Nasr, *op cit,* h. 152

[108] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Fushushu al Hikam, op cit.,* h. 94

juga dikenal dengan *jaza'*, namun dari aspek batiniahnya, adalah *tajalli* dalam *mir'at* wujud 'Yang Haq'.[109]

Dengan melihat agama dari aspek lahiriah dan aspek batiniah, atau hakekat yang mendalam, membawa kepada pengertian terhadap kesatuannya yang mendalam, karenanya segala sumber realitas dari segala agama Tuhan Yang Maha Tunggal. Dengan memahami visi kesatuan akan mencapai kesatuan dari segala yang *maujud.* Demikian pula dengan memahami hakekat dari suatu agama akan membawa kepada pemahaman yang mendalam dari bentuk lahiriah dari agama, sehingga bentuk lambang-lambang dari agama akan dapat dipahami lebih dalam dari pada sekedar suatu kenyataan-kenyataan yang kabur.[110]

Dalam hal ini Dr. Hamka, mengemukakan bahwa:

> Pada hemat kita, apabila agama telah diiringkan oleh keluasan pengetahuan dan dihindarkan dari segala bentuk fanatik dan taklid, lalu kembali kepada kemurnian fitrah insani, dengan sendirinya akan timbul kesatuan inti-sari agama walaupun tempat manusia tegak itu berlain-lainan.[111]

Demikian pula ajaran kesatuan agama dalam tasawuf filsafat Ibnu 'Arabi, tidaklah melihat agama dari hal lambing-lambang yang ada, akan tetapi beliau mendekati agama dengan pengkajian terhadap intisari dari agama, yang pada prinsipnya merupakan kepatuhan

---

[109] *Ibid*, h. 96

[110] Sayyed Husein Nasr, Living Sufism, *op cit,* h. 153

[111] Hamka, *op cit*, h. 149

dan ketaatan terhadap ketentuan-ketentuan ilahi, yang bersumber dari Tuhan sendiri. Kemudian kepatuhan dan ketaatan diwujudkan dalam bentuk ibadah yang dilakukan untuk sampai kepada hakekat Zat Yang Maha Tunggal. Itulah makna ibada bagi Ibnu ‘Arabi. Sebagaimana dalam satu ungkapan Ibnu ‘Arabi yang dikutif oleh al Ghannam, bahwa agama adalah:

اذا كان الحق والخلق وجهين فقط لحقيقة واحدة لاتمايز بينهما الا فى وجوب الوجود الذى هو للحق خاصة[١١٢]

Artinya:

> ... jika ‘yang haq’ dan ciptaan dua wajah saja dalam satu hakekat, tidak terpisahkan diantara keduanya kecuali dalam ‘wajib al wujud’ yang khusus kembali bagi ‘yang haq’.

Dalam hal peribadatan bagi Ibnu ‘Arabi, tidaklah ia melihat hal-hal yang bersifat lahiriah atau perlambang-perlambang yang digunakan, apapun itu namanya. Sebab bagi Ibnu ‘Arabi, nama dan sarana pada hakekatnya hanyalah satu, yaitu melebur kedalam kedalaman cinta serta keimanannya terhadap yang dicintai dan yang diimaninya. Seperti dalam ungkapannya yang dikutip oleh Prof. Dr. Hamka sebagai berikut:

لقد كنت قبل يوم أنكر صاحبى # اذالم يكن دينى لدينه

لقد صارقلبى قابلا كل صورة # فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف # وألواح توراة ومصحف قرآن

---

[112] Thal’at al Ghannam, *Adhwa’ ‘Ala al Tasawuf*, Alam al Kutub, Kairo, 1979, h. 264

ادين بدين الحب انى توجهت # ركائبه ... فالحب دينى وايمانى

Artinya:

> Dahulu saya tak suka pada temanku # kalau agamaku tidak berdekat dengan agamanya.
> Sekarang hatiku telah menerima akan segala bentuk # padang pengembalaan kijang, dan biara tempat rahib.
> Rumah berhala, dan Ka’bah orang thawaf # Luh tempat Taurat tertulis, mashhaf tempat Alquran terlukis.
> Aku memeluk agama cinta, kemanapun hadap tujuan kendaraanku # Cinta adalah agamaku dan imanku.[113]

Apa yang dilontarkan oleh Ibnu ‘Arabi sebagai patokan keberagamaannya tidaklah dapat diterjemahkan secara lahiriah atau secara harfiah, sesuai dengan kata perlambang agama yang digunakan, akan tetapi harus dilihat dari aspek keuniversalan agama, yang merupakan aspek dari nama-nama dan sifat Tuhan. Kemajemukan agama merupakan hasil langsung dari kekayaan wujud Tuhan Yang Maha Tinggi.[114] Sebab kemajemukan bukanlah berarti perbedaan dan pertentangan bagi Ibnu ‘Arabi, akan tetapi kemajemukan adalah menuju kepada ketunggalan atau *al-katsratu fi al Wahidi*, dan inti sari dari agama adalah sampai kepada Yang Maha Tunggal

---

[113] Hamka, *op cit*, h. 148

[114] Sayyed Husein Nasr, Living Sufism, *op cit,* h. 177

## Bagian Ketiga

## *WAHDAT AL-WUJUD* IBNU 'ARABI

### A. Pengertian *Wahdat al-wujud*

Sebelum penulis membahas secara khusus pandangan Ibnu 'Arabi mengenai *Wahdat al-wujud*, maka terlebih dahulu penulis menguraikan pengertian *Wahdat al-wujud* itu sendiri sebagai berikut:

وحدة، كسؤراغن، كستوان، كاسائن.[1]

Artinya:

> *wahdatun adalah keseorangan, kesatuan, keesaan. Sedangkan wujud berasal dari bahasa Arab yang isim masdar dari kata* وجد *yang berarti wujud*.[2]

Sedangkan wujud adalah adanya sesuatu, sesuatu yang berupa (dapat dilihat) benda yang nyata dan rupa yang kelihatan.[3]

Dalam buku Ensiklopedia Indonesia, dikatakan bahwa: *wujud* (dalam bahasa arab) yang berarti ada, lawan dari tidak ada, sama dengan pengertian eksistensi dalam filsafat Aristoteles. Menurut Ibnu Sina, wujud lebih penting dari pada esensi dalam akal dan mempunyai

---

[1] Muhammad Idris Abdul Rauf Al-Marbawi, *Kamus Marbawi*, (Cet. I; Mesir: Mustafa Al-Bab Al-Halabi Wa Auladih, 1350), h. 382.

[2] Louis Ma'lup, *Al-Munjid fi al-Lughah*, (Cet.X Beirut: Dar al-Masyriq, 1876), h. 888.

[3] Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Cet. VI: Jakarta; Balai Pustaka, 1976), h. 1151-1152.

kenyataan di luar akal, sehingga tanpa wujud maka esensi kurang bermakna.[4]

Annemaria schimmel, dalam bukunya "*Mystical Dimension of Islam*" mengatakan bahwa:

> *The term wujud, which is usually translated as "being", existence", means, basically, "finding", to be found and is, thus, more dynamic than more "eccistence" at the end of the path only God is present, is found.*[5]

Artinya:

> Istilah wujud yang biasanya diterjemahkan sebagai "keberadaan", "eksistensi" pada dasar-nya berarti "menemukan", "ditemukan" dan dengan demikian lebih dinamis dari pada "eksistensi" biasa. Di ujung jalan hanya Tuhan yang ada.[6]

Dalam buku "*Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*" dijelaskan, bahwa ada dua pengertian yang berbeda dan mendasar dalam memahami istilah wujud yaitu:

a. Wujud sebagai suatu konsep: ide tentang "wujud" eksistensi (*wujud bil makna al-masdari*), atau
b. Bisa berarti yang mempunyai wujud, yakni yang ada (exist) atau yang hidup (subsists)(*wujud bi ma'na al-maujud*).[7]

---

[4] Lihat Hasan Shadili, (ed) *Ensiklopedia Indonesia*, Vol. 7, (Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hove,1984),h.3946.

[5] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, (The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975), h. 267.

[6] *Ibid*, alih bahasa Sapardi Djoko Damono (dkk), (Cet. : Jakarta: Pustaka Firdaus, 1976), h. 275.

[7] A.E Affifi, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi* (Cet. I: Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), h. 13

Jadi *Wahdat al-Wujud* adalah kesatuan wujud, suatu faham yang mengajarkan bahwa yang *maujud* hakekatnya adalah Tuhan.[8]

Munir Baalbaki mengemukakan sebagai berikut:

وحدة الوجود : المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد وبأن الكون المادي والإنسان ليسا إلا مظاهر للذات الإلهية. ٩

Artinya:

> *'Wahdat al-Wujud adalah suatu aliran yang mengatakan bahwa Allah dan tabiat segala sesuatu itu, alam materi, manusia dan segala yang nampak tidak lain hanyalah merupakan kenyataan dari zat Allah.*

Berdasarkan pengertian tersebut dapatlah dipahami bahwa *Wahdat al-Wujud* adalah suatu ajaran tasawuf yang mempunyai prinsip dalam melihat realitas alam, manusia dan tuhan dalam suatu hubungan spritual dalam wujud yang transendental, bahkan menempatkan wujud yang mutlak sebagai wujud yang Maha Tinggi sekaligus menjadi hakekat segala yang *maujud*.

## B. Sekilas tentang Ibnu 'Arabi.

Untuk lebih mengetahui dan mengenal lebih dekat pribadi Ibnu 'Arabi, maka penulis akan membahas

---

[8] Lihat Shadiq, Shalahuddin Chaery, *Kamus Istilah Agama*, (Cet. I: Jakarta: Sientaramana,1983), h. 392

[9] Munir Baalbaki, *al-Maurid*, (Cet. XIII: Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayin, 1979), h. 655.

riwayat hidup, pendidikan dan pengajaran serta karya-karyanya dalam sub bab ini sebagai berikut.

**1. Riwayat Hidup Ibnu 'Arabi.**

Ibnu ‘Arabi nama lengkapnya adalah Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Abdullah al-Hatimi al-Andalusi, lebih dikenal dengan nama Ibnu ‘Arabi. Nama ini diberikan oleh orang-orang Abbasiyyah, sedang di Andalusia beliau lebih dikenal dengan nama Ibnu Suraqah. [10]

Prof.Dr. Hamka mengemukakan, bahwa Ibnu ‘Arabi dilahirkan di Marcia (Andalusia) pada tahun 598 H. (1102 M).[11] Sedangkan Usman Said mengatakan, bahwa: Ibnu ‘Arabi dilahirkan di Andalusia 598 H (1102 M). [12]

Dr. Muhammad Gallab menulis dalam bukunya, sebagai berikut:

ولد في يوم الإثنين السابع عشر من رمضان عام خمسمائة وستين هجرية الموافق ٢٨ يوليو سنة ألف ومائة وخمس وستين ميلادية فى مدينة مرسية بأندلس.[١٣]

[10] Lihat H. Aboebakar Atjeh, *Ibnu ‘Arabi Tokoh Tasawuf dan Filsafat Agama*, (Jakarta: Tintamas,1965), h. 8.

[11] Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, (Cet. VIII, Jakarta: Yayasan Nur al-Islam,1980), h. 144.

[12] Usman Said dkk, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, (Sumatra Utara: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri, 1981/ 1982), h. 81

[13] Muhammad Ghallab, *al-Ma’rifa inda Mufakkiri al-Muslimin*, (Mesir, al-Dar al-Mishriyyah, t.th,), h. 339.

Artinya

> Ibnu 'Arabi dilahirkan pada tanggal 17 Ramadhan 560 H. atau tanggal 28 Juli 1165 M, di suatu kota yang bernama Marcia (Andalusia).

Barmawi Umarie mengemukakan tahun yang berbeda yakni: Ibnu 'Arabi dilahirkan di Marcia (Andalus) pada tanggal 17 Ramadhan 560 H. atau tanggal 22 Juli 1165 M.[14] Juga Miska Muhammad Amien mengemukakan tahun yang sama yaitu Ibnu 'Arabi lahir di Andalusia 1165 M.[15]

Ibrahim Zaki Khan Rasyid mengemukakan:

وكان يعرف في الأندلس باسم ابن سراقة أما في المشرق فكان يعرف بابن عربي.[١٦]

Artinya:

> Dia dikenal di Andalusia dengan sebutan Ibnu Suraqah, sedangkan di bagian Timur dikenal dengan sebutan Ibnu 'Arabi.

Selain yang tersebut diatas dikenal juga suatu gelar al-Hatimi, sebagai gelar lengkapnya adalah Muhammad bin Ali bin Ahmad bin Abdullah Abu bakar Muhyiddin Ibnu 'Arabi al-Hatimi al-Tai al-Andalusi. [17]

---

[14] Barmawie Umarie, *Sistematika Tasawwuf*, (Semarang: Ramadhani, t.thn), h. 148.

[15] Lihat Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam, Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, (Cet.I: Yogyakarta: Universitas Indonesia, 1983), h. 56.

[16] Ibrahim Zaky Khau Rasyid dkk. *Dairah al-Ma'aarif al-Islamiyyah*, Jilid 1, (Kairo: Kitab Sya'fi, 1969), h. 343.

[17] Lihat Barmawie Umarie, *Loc.cit*

Dalam buku "Ibnu 'Arabi tokoh Tasawuf dan Filsafat Agama", karya H. Aboe bakar Atjeh dikatakan bahwa penulis-penulis Barat dan timur yang menulis tentang sejarah hidup Ibnu 'Arabi, kadangkala dicampuradukkan dengan nama Ibnul-Arabi yang merupakan nama hampir sama. Namun disiplin ilmu dari kedua tokoh tersebut jauh berbeda. Ibnu 'Arabi merupakan nama pribadi yang dibicarakan dalam pembahasan ini yang merupakan tokoh tasawuf dan Filsafat Agama yang sangat masyhur. Ibnul-Arabi adalah salah seorang dari qadhi dan ahli hukum Islam yang pernah menjabat sebagai Qadhi di Sevilla, Spanyol, Andalus. [18]

S.A.Q Husaini MA, dalam bukunya "*Ibnu 'Arabi The Greatest Muslim Mystic and Thinker*", dikatakan, bahwa ayahanda Ibnu 'Arabi yang bernama Ali setelah beberapa lama setelah perkawinannya belum juga dikaruniai seorang anak. Maka pada suatu hari konon ayahanda Ibnu 'Arabi bertemu dengan seorang wali yang bernama Syekh Abdul Qadir Jailani, pada saat pertemuan inilah ayahanda Ibnu 'Arabi memohon kepada Abdul Qadir Jailani agar dimohonkan kepada Tuhan agar dikaruniai seorang anak.

Dengan permohonan doa Abdul Qadir Jailani, Ali dikaruniai seorang anak putera, yang oleh Qadir Jailani diberi nama Muhyiddin yang berarti: Pembangkit Agama. Nama tersebut diberikan kepada putra Ali,

---

[18] Disadur dari H. Aboebakar Atjeh, *Ibnu 'Arabi Tokoh Tasawuf dan Filsafat Agama*, (Jakarta: Tintamas, th 1965), h. 7-8.

karena beliau telah meramalkan sebelumnya bahwa anak yang akan lahir nantinya dari Ali adalah anak shaleh, yang kelak akan menjadi orang besar dan wali serta ahli dalam ilmu ketuhanan. [19]

Keluarga Muhyiddin Ibnu 'Arabi adalah keluarga yang berkecukupan, namun dalam pola kehidupannya diwarnai dengan suasana kezahidan, terutama dari keluarga ibunya, seperti Yahya bin Yaqzan yang dengan penuh kerelahan hati mau meninggalkan kekuasaan dan kemewahan hidup sebagai seorang raja, yang kemudian mengabdi kepada seorang wali yang bernama Syekh Abu Abdillah al-Tunisy.

Demikian pula Abu Muslim al-Khaulani, salah seorang pembesar dari Tilmisan yang shaleh lagi taat beribadah kepada Allah, sehingga pada suatu malam ia beribadah dan merasa lelah, ia memukuli kedua kakinya dengan sepotong besi seraya berkata: engkaulah sepantasnya yang dipukuli dari pada binatangku. [20]

Kehidupan Ibnu 'Arabi sejak dari kecilnya banyak dipengaruhi oleh suasana dimana beliau dilahirkan. Tanah kelahirannya yakni Musrsella merupakan daerah subur dan permai penuh dengan taman-taman bunga dan pemandangan yang alami, bangunan-bangunannya adalah bekas peninggalan bangunan

---

[19] Disadur dari Moulvi S.A.Q.Husaini MA, *Ibnu 'Arabi The Great Muslim Mystic and Thinker*, (Lahore: Kashmir, 1931), h. 2.

[20] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Quran al-Karim*, Jilid I (Beirut: al-Dar al-Yaqziah, 1389), h.I.

pemerintahan Daulat Bani Umayyah. Penduduknya terdiri dari umat Islam Andalusia yang berakhlak dan berbudi luhur. Kemajuan Ilmu pengetahuan di daerah ini merupakan saingan terhadap kota Savilla dan Granada yang terletak di sebelah barat Andalusia. [21]

Ibnu Musaddu mengemukakan bahwa Ibnu ʻArabi sejak dari kecilnya merupakan anak yang baik tingkah lakunya. Ia senantiasa memperlihatkan sikap anak yang shaleh, taat dalam melaksanakan ibadah, budi pekertinya yang luhur serta perangainya yang mulia senantiasa terbawa dalam pola hidup serta pergaulannya sehari-hari. Ia adalah anak yang sangat teliti dalam mempelajari suatu pelajaran, serta tidak mau berhenti di tengah-tengah pelajarannya. [22]

Ibnu ʻArabi sejak dari kecilnya merantau dari satu daerah ke daerah lain dalam rangka mencari dan mengumpulkan ilmu pengetahuan. Namun demikian kecenderungan pada masa remajanya dalam mencari ilmu bukanlah terhadap masalah-masalah tasawuf, akan tetapi lebih cenderung banyak belajar masalah-masalah sastra.[23] Hal ini pulalah yang mengilhami Ibnu ʻArabi menguasai sastra arab, sehingga ungkapan-ungkapannya hidup dan bermakna disertai dengan susunan kata-kata dan kalimat yang sangat indah

---

[21] Disadur dari Muhyiddin Ibnu 'Arabi*, Futuhat al-Makkiyyah,* Vol. IV. (Beirut: Dar al-Shadr, t.thn.) h.554.

[22] Lihat *Ibid*, h. 555.

[23] Lihat *Ibnu 'Arabi*, *op. cit*, h.ج (jin).

penuh dengan ibarat dan hikmah serta mengandung makna yang sangat dalam.

Dalam usia sekitar 7 tahun atau tahun 568 H. (sekitar tahun 1172 atau 1173) Ibnu 'Arabi pindah ke Asybiliyah (savillah) dan menetap di daerah ini kurang lebih 30 tahun lamanya. Selanjutnya sekitar tahun 590 H. atau sekitar tahun 1201, 1202 M, beliau merantau ke daerah timur hingga sampai di Mekah, dan menetap di kota Mekah selama kurang lebih 12 hari. Kemudian pada tahun 601 H. Ibnu 'Arabi meneruskan perantauannya ke Bagdad dan menetap di daerah ini selama kurang lebih 7 tahun atau sampai tahun 607 H. (sekitar tahun 1211, 1212 M). Selanjutnya pada tahun 611 H. (1214, 1215 M) setelah keberadaannya di Bagdad selama kurang lebih 3 tahun, beliau kembali ke tanah suci Mekah dan menetap di negeri ini beberapa bulan lamanya. Kemudian pada akhir tahun berikutnya beliau sampai ke daerah Asia Kecil, di sini pulalah Ibnu 'Arabi dihadiahi sebuah rumah yang indah dari penguasa Nasrani. Namun rumah yang dihadiahkan kepadanya, dihadiahkan pula kepada seorang pengemis yang datang meminta-minta kepada-nya.[24]

Ketika Ibnu 'Arabi berada di Asybilyah, ia diangkat menjadi sekretaris dalam pemerintahan di daerah tersebut. Pada saat itu pula Ibnu 'Arabi kawin dengan seorang wanita shalehah yang berasal dari kalangan keluarga terhormat, wanita tersebut bernama Maryam

---

[24] Disadur dari Muhammad Tsabit al-Fandi dkk, *Dairat al-Maarif al-Islamiyah*, Vol. I, (Kairo: Intisyarat, 1933), h. 231.

binti Muhammad bin Abdullah bin Abdul Rahman al-Bajay. Kesayangan dan kecintaan Ibnu 'Arabi terhadap isterinya banyak dituangkan dalam berbagai karya tulisnya dengan ungkapan bahasa yang sangat indah dan mendalam.[25]

Perkawinan Ibnu 'Arabi dengan Maryam binti Muhammad mempunyai arti tersendiri dalam kehidupan dan pengalaman spritualnya. Sehingga beliau mengatakan bahwa: Aku tidak pernah melihat seseorang yang mempunyai kesungguhan dan perasaan halus dari suatu penganut maqam, kecuali apa yang disampaikan oleh keluargaku, Maryam. Pada suatu ketika ia memperlihatkan seseorang dan mengisahkan kepadaku keadaannya, dari situlah aku dapat mengetahui bahwa ia sesungguhnya dari keluarga ahli syuhud. Dalam suatu kesempatan lain Maryam mengatakan: di dalam tidurku aku melihat seseorang yang tak pernah kulihat sebelumnya di saat aku dalam keadaan sadar, laki-laki itu berkata kepadaku: Apakah engkau menghendaki suatu jalan? Aku menjawab: Demi Allah aku menghendakinya. Lalu laki-laki itu berkata kepadaku; dengan lima perkara yaitu: *tawakkal*, *yaqin*, sabar, *azimah* atau cita-cita yang pasti, jujur. Kemudian Ibnu 'Arabi berkata: inilah jalan yang dianut oleh Muhaqqiqin.[26]

---

[25] Disadur dari Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Quran al-Karim*, h.ج (jin)

[26] *Ibid*.

Dalam muqaddimah *Tafsir al-Quran al-Karim* karya Ibnu 'Arabi disebutkan bahwa perhatian Ibnu 'Arabi kepada masalah-masalah Tasawuf muncul setelah berusia 20 tahun. Pada usia yang relatif muda ini, Ibnu 'Arabi dengan ketinggian intelegensi serta pandangan spiritualnya yang sangat mendalam, mulai mengunjungi berbagai kota termasuk kota-kota yang ada di Andalusia untuk menemui sejumlah orang suci yang punya pandangan spritual yang mendalam. Pada saat ini pula Ibnu 'Arabi menggeluti kehidupan sufi, serta mempelajari berbagai tarekat, seperti yang dikatakannya: Saya mendapatkan kedudukan ini pada tahun 580 Hijriyyah.[27]

Setelah peralihan Ibnu 'Arabi ke dunia sufi, hampir seluruh sisa hidupnya dicurahkan sepenuhnya dalam mempelajari dan mendalami tasawuf, dengan jalan mendatangi ahli-ahli sufi untuk berguru kepadanya sekaligus mendiskusikannya. Dengan kegigihan dan ketekunannya dalam memperdalam masalah-masalah kerohanian, suluk-suluk ketauhidan serta tasawuf, dalam usia 30 tahun namanya cukup dikenal di kalangan ulama sufi begitu pula di kalangan ulama-ulama fiqhi di berbagai daerah yang tersebar di seluruh Andalus dan Magribi. [28]

Di saat Ibnu 'Arabi berada di Cordova beberapa hari lamanya, pada saat itulah beliau sempat bertemu seorang filosof yang bernama Ibnu Rusyd (*Averroes*).

---

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid*.

Pertemuan antara Ibnu Rusyd dengan Ibnu 'Arabi tidak terlepas dari usaha ayahanda Ibnu 'Arabi, yang juga merupakan teman dekat Ibnu Rusyd. Usaha tersebut dimaksudkan agar Ibnu 'Arabi mau berdialog dengan Ibnu Rusyd. Ketika itu juga Ibnu Rusyd bangkit dari tempat duduknya menemui Ibnu 'Arabi, sekaligus memperhatikan tanda-tanda yang diberikan kepadanya, kemudian ia rangkul Ibnu 'Arabi. Pertemuan antara kedua tokoh ini tidak berlangsung lama, karena ibnu Rusyd keburu dipanggil Tuhan. Ibnu Rusyd meninggal pada tahun 595 H/1198 M di Markus kemudian jenazahnya dimakamkan di Cordova.[29]

Di saat Ibnu 'Arabi berumur kurang lebih 40 tahun, tepatnya bulan Rabiul Awwal tahun 600 Hijriyyah, beliau berangkat ke Mekah al-Mukarramah untuk menunaikan ibadah haji. Pada saat itu pula ia menulis surat untuk rekannya Muhammad bin Abdul Aziz Abi Bakr al-Quraisy al-Mahdawy dari Tunis. Demikian pula surat penghargaannya yang dikirim kepada teman-temannya sangat singkat, namun yang terpenting dari surat tersebut adalah isinya yang mengandung dua masalah pokok yang dapat memberi cahaya baru bagi kehidupan sufi yang diberi nama risalah *al-Ruh al-Qudsy* yang terbagi atas dua bagian:

a. Bahagian pertama yaitu: Munajat atau dialog Muhyiddin Ibnu 'Arabi dengan dirinya yang berbentuk pengakuan dan pensucian.

---

[29] Disadur dari Sayyed Husein Nasr, *The Muslim Sages*, Cet. II, (Cambrige: Harvad University Press, th.1969 ) h. 92.

b. Bahagian kedua yaitu: memuat nama orang besar serta nama Syekh yang pernah ditemuinya, demikian pula nama-nama gurunya yang sempat ia temani dimasa hidupnya.[30]

Pada tahun 608 H. Ibnu 'Arabi pergi ke Bagdad, di daerah ini beliau bertemu dengan salah seorang tokoh sufi yang besar bernama Syahrawardi. Dalam pertemuan kedua tokoh sufi ini, keduanya saling berpandangan dalam waktu yang sangat lama, tanpa ada yang berbicara antara satu dengan lainnya, kemudian keduanya terpisah, setelah pertemuan kedua tokoh ini, suatu saat Ibnu 'Arabi ditanyai oleh salah seorang muridnya tentang Syahrawardi, beliau menjawab bahwa Syahrawardi adalah Syekh yang penuh dengan Sunnah dari belahan rambutnya sampai kepada telapak kakinya. Demikian pula sebaliknya di saat Syahrawardi ditanya oleh muridnya tentang Ibnu 'Arabi, beliau menjawab bahwa sesungguhnya Ibnu 'Arabi adalah lautan hakekat.[31]

Setelah Ibnu 'Arabi tinggal di Bagdad beberapa waktu lamanya, beliau pun pergi ke daerah Halb dan kemudian ke daerah Damsyik, untuk menziarahi masjid Baitul Maqdis. Pada saat inilah Ibnu 'Arabi pulang pergi antara Syam dan Hijaz, dan akhirnya pada tahun 620 H. atau sekitar 60 tahun dari umurnya, beliau menetap di daerah Dimasyk. Di daerah ini

---

[30] Muhammad Luthfi Jama'ah, *op. cit*, h. 293.

[31] Disadur dari Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyyah*, h. 560.

pulalah beliau menghabiskan waktunya untuk mengarang serta menyusun berbagai karyanya, terutama dalam bidang tasawuf yang sangat mendalam bahkan menggemparkan dunia sufi.[32]

Pada masa akhir dari kehidupan Ibnu 'Arabi, beliau menyusun tafsir dari ayat-ayat al-quran yang diberi nama Tafsir al-Kabir, ini pulalah yang merupakan karya terakhir beliau, sekaligus merupakan karya satu-satunya yang tidak sempat beliau selesaikan karena keterbatasan usianya. Di saat Ibnu 'Arabi menulis ayat 65 dari surah al-Kahfi yang berbunyi:

فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما .[٣٣]

Artinya:

> Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba kami, yang telah kami berikan kepadanya rahmat dari sisi kami, dan yang telah kami ajarkan kepadanya ilmu (langsung) dari sisi kami.

Di saat itu pulalah Ibnu 'Arabi meletakkan penanya yang masih basah dan berhenti menulis untuk selama-lamanya. Beliau kembali ke pangkuan-Nya (Allah Swt), sebelum sempat mengungkapkan rahasia dari ayat-ayat Tuhan yang tersirat dalam kalam-Nya.[34]

---

[32] Lihat *Ibid*.

[33] Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Jakarta: PT.Bumi Ratu, 1980) h.454.

[34] Muhammad Luthfi Jamaah, *op. cit*, h. 292.

Ibnu 'Arabi wafat pada hari Jumat tanggal 28 Rabiul Awal 638 H. bertepatan dengan tanggal 16 November tahun 1240 Masehi, di rumah salah seorang muridnya yakni al-Qadhi Muhyiddin bin al-Zakiy, kemudian jenazahnya dimandikan oleh al-Jamal Ibnu al-Khaliq dan Qadhi Muhyiddin sendiri serta Imad al-Din ibnu al-Nuhas. Murid-muridnya ini pulalah yang membawa Ibnu 'Arabi ke lereng gunung Qasiyun di luar Damaskus untuk dimakamkan.[35]

Pada misanya terukir syair yang diukir oleh al-Kalsvani Muhammad Ibnu saad yang berbunyi :

إنما الخاتمي في الكوني فرد × وهو عوث وسيد وإمام

كم علوم أتى بها من عيوث × من بحار التوحيد يا مستهام

إن سألتم متى توفي حميدا × قلت ادخت مات قطب همام

| | | |
|---|---|---|
| Satu-satunya di atas dunia | - | merupakan gaus Sayyid auliyaa |
| Adalah Hatimi yang amat mulia | - | Penghulu dan Imam segala manusia |
| Ia beroleh limpah karunia | - | dari Tuhan Yang Mahakaya |
| Ilmu gaib serta rahasia | - | Lautan tauhid yang maha jaya |
| Bila engkau tanya padaku | - | kapan ia meninggal dunia |

[35] H. Aboebakar Atjeh, *op. cit*, h. 63

Aku akan berkata, terukir dalam - tanggal yang disepakati

Tahun 638 itulah dia.[36]

Muhyiddin Ibnu 'Arabi wafat dengan meninggalkan dua orang putera dan satu orang puteri, yaitu:

a. Sa'du al-Din Muhammad, dilahirkan pada bulan Ramadhan tahun 618 H (1221 M) di Multiah, ia adalah salah seorang ahli Hadits dan syair yang terkenal, serta termasuk penyair sufi yang sangat halus, serta mempunyai antologi syair yang terkenal.
b. Imad al-Din Abu Abdillah Muhammad, meninggal di Madrasah al-Shalihiyah, kemudian dimakamkan di samping ayah dan saudaranya.
c. Zainab, yang merupakan puteri satu-satunya Ibnu 'Arabi. [37]

**2. Pendidikan dan Pengajaran Ibnu 'Arabi.**

Pendidikan serta perkembangan pemikiran Ibnu 'Arabi demikian pula pengajarannya banyak dipengaruhi oleh suasana lingkungan daerah yang ia tempati belajar dan dibesarkan.

Di masa kecil Ibnu 'Arabi, di saat ia berumur sekitar tujuh tahun, tepatnya tahun 568 H (1172, 1173) ia dan ayahandanya pergi ke Asybilyah (Savilla),

---

[36] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Quran al-Karim*, h.ي .

[37] *Ibid*.

salah satu kota di Spanyol pada masa itu.[38] Di daerah inilah Ibnu 'Arabi diperkenalkan dengan seorang ulama yang bernama Abu Bakar bin Khalaf, kepada ulama inilah Ibnu 'Arabi belajar al-Quran. Dalam usia delapan tahun Ibnu 'Arabi mulai mempelajari kitab al-kafi, yaitu salah satu kitab hadits dari Abu al-Hasan Syuraih bin Muhammad bin Syuraih al-Ra’ni melalui ayahandanya sendiri. Kitab ini ia baca dengan bimbingan seorang ulama bernama Ali Abu al-Qasim al Sarrah al Qurtubi. Di samping itu ia juga mempelajari kitab al-Taesir Laddani lewat Ali Abu Bakar Muhammad bin Abi Jumrah.[39]

Imam syamsuddin Muhammad bin Musadda menerangkan dalam sejarah hidup Ibnu 'Arabi bahwa ia adalah anak yang cerdas, mengetahui banyak ilmu dari berbagai macam ilmu pengetahuan, dan ia termasuk anak yang pintar di negerinya. Di antara guru-gurunya yang ditempati dalam menimba ilmu pengetahuan adalah: Ibnu Zarqum, al-Hafiz ibnu al-Jad, Abi al-Walid al-Hadramy, Abi Muhammad ibnu Abdillah (Magrib), Abu Muhammad Abdul Mun’im, Abu Ja’far bin Mushally di Asybiliyah. Di samping itu Ibnu 'Arabi juga sempat bertemu dengan Abu al-Haq al-Asybily dan belajar keduanya. Demikian pula Syekh-Syekh Andalusia, seperti Abu Muhammad bin Abdu al-Rahman bin Abdullah al-Asybily, serta mempelajari berbagai karangan seperti kitab Talqin al-Muhtadin,

---

[38] Disadur dari H.Aboe Bakar Atjeh, Op.Cit, h.15.

[39] Lihat Muhyiddin Ibnu 'Arabi Loc.cit.

kitab Ahkam al-Kubra wa al-Wushta wa al-Sugra, kitab al-Tajud, serta kitab al-Afiah. [40]

Masa muda Ibnu 'Arabi banyak dihabiskan dengan menuntut ilmu pengetahuan, terutama yang berhubungan dengan ilmu sastra menjadikan dirinya sebagai sastrawan yang sangat terkenal, gubahan-gubahan syair puisinya demikian pula karangan-karangannya yang berbentuk prosa digubah dalam bentuk sajak yang berirama. Di samping sebagai sastrawan yang dikenal dengan sastrawan sufi, ia juga termasuk penulis masalah-masalah musik, bahkan ilmu pengetahuan instrumental. Sehingga tidak mengherankan jika Ibnu 'Arabi juga dikenal dengan sebagai seorang ahli musik. Kejatuhan Bagdad ke tangan bangsa Tartar menyebabkan buku-buku karangannya yang berharga tentang ilmu musik hampir tidak kelihatan sama sekali. [41]

Saat usianya mencapai 20 tahun, mulailah Ibnu 'Arabi mengalihkan pikirannya kepada masalah-masalah Tasawuf. Ibnu 'Arabi banyak mendatangi tokoh tokoh sufi dan belajar serta bertukar pikiran dengan mereka. Dalam usahanya memperdalam ilmu tasawuf, ia pergi ke kota Daulat Muwahhidin Marakisy. Di sana Ibnu 'Arabi menemui salah seorang Syekh yang bernama Abu al-Abbas al-Sibty. Di saat itu pulalah Ibnu

---

[40] *Ibid*, h. 555.

[41] Disadur dari Oemar Amir Hoesan, *Kultur Islam, Sejarah Per-kembangan Kebudayaan dan Pengaruhnya dalam Dunia International*, (Cet. II: Jakarta; Bulan Bintang, th.1975), h. 426.

'Arabi di dalam suatu mimpinya melihat dengan jelas ia diundang untuk melaksanakan suatu perjalanan suci ke arah Timur untuk menemui salah seorang sufi yang bernama Muhammad Hashar di Fezs. Di saat itu pula Ibnu 'Arabi berangkat ke fezs dan bertemu dengan Muhammad al-Hashar, lalu kemudian keduanya berangkat bersama ke daerah Talmisan.[42]

Di saat perjalanan Ibnu 'Arabi menuju Mekah, beliau singgah di Tunis dan tinggal di daerah ini beberapa waktu lamanya untuk lebih memperdalam masalah tasawuf, dan kemudian beliau berhasil memperoleh tingkatan yang tertinggi yaitu “Suluk Ruhaniyah”. Setelah itu, Ibnu 'Arabi melanjutkan perjalanannya ke Mekah melalui Mesir, di daerah ini pula menemui para Atqiyaa al-Shalihin dan ulama ulama lainnya. Demikian pula orang-orang terhormat, para sastrawan dan orang-orang shaleh lainnya baik laki-laki maupun perempuan.[43]

Kemudian pada tahun 559 H., Ibnu 'Arabi berada di Mekah al-Mukarramah, beliau menulis sebuah buku yang berjudul al-Hadits al-Qudsiyah, buku ini disusun karena ketidakpuasannya melihat kitab hadits Fadhail al-Arbain. Dalam mengumpulkan hadits-hadits yang disusunnya, beliau mengambil sanad langsung kepada Allah, tidak melalui perantaraan Nabi Muhammad. Sebab menurutnya, sanad langsung kepada Allah

---

[42] Disadur dari Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Quran al-Karim*, *op. cit*, h. و (Wau).

[43] Lihat *Ibid*.h. ز (Zai).

merupakan syarat utama hadits tersebut dinamakan hadits qudsi. Dari penelitian yang beliau lakukan, beliau berhasil mengumpulkan 40 hadits marfu dari Tuhan dengan tidak melalui sanad dari Rasulullah. Kemudian menyusul 21 hadits, dan berikutnya terkumpul 101 hadits. [44]

Dalam perjalanan Ibnu 'Arabi ke Timur, beliau banyak menemui ulama-ulama dan belajar kepadanya. Sehingga ada beberapa ulama besar yang memberi ijazah kepadanya, di antaranya, Hafiz al-Salafi dan Ibnu Asakir atau Ibnu Hassan, beliau adalah guru besar dalam bidang sejarah di Damaskus. Di samping itu beliau termasuk salah seorang Muhadditsin Syafi'i.[45] Di saat Ibnu 'Arabi berada di Kordova beliau menemui Abu al-Qasim bin bisykual serta ulama-ulama lainnya untuk belajar kepada mereka. Kemudian pada tahun 600 Hijriyyah, Ibnu 'Arabi melanjutkan pengembaraan-nya ke negara-negara Arab melalui Bagdad. Dan sekitar tahun 601 H. ia sampai di negeri ini dan tinggal sekitar 12 hari lamanya. Pada saat itulah Ibnu 'Arabi menemui salah seorang ulama sufi yang bernama Ali Ibnu Abdillah bin Jamie yang menggandrungi tasawuf al-Khaidar. [46]

---

[44] Disadur dari Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyyah*, *loc. cit.*

[45] Luais ʻAjil, *al-Munjid fi al-A'lam*, (Cet. VIII; Beirut: Dar al-Masyriq, th. 1976), h. 12.

[46] Lihat Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Tafsir al-Quran al-Karim*, *loc. cit*.

Pada tahun 603 Hijriyah, Ibnu 'Arabi meninggalkan Bagdad, dan ke Mesir untuk menemui beberapa orang muridnya, dan selanjutnya bersama-sama dengan mereka melakukan ibadah pada malam hari, mujahadah rohaniyyah serta memperlihatkan kepada mereka suatu kekeramatan yang sangat mengagumkan. Hal ini pulalah yang menyebabkan para fuqaha memalingkan pandangan dari mereka dan berpegang pada al-Sunnah kemudian menuduh Ibnu 'Arabi dengan zindiq, bahkan ada yang menuduh kafir. Untuk itu mereka minta kepada Ibnu 'Arabi agar ia mau meninggalkan mereka. Disamping itu pula, para fuqaha mengharamkan untuk membaca karya-karya Ibnu 'Arabi, apalagi untuk mengikuti kata-katanya.[47] Bahkan pada tahun 604 H/1207 M. Ibnu 'Arabi mendapat ancaman berat dari pemerintah Mesir, selanjutnya pergi ke kota Mekah al-Mukarramah. Disinilah beliau mendapatkan perlindungan. Setelah berdiam diri beberapa waktu lamanya di kota suci, Ibnu 'Arabi kemudian pergi ke Anatolia dan selanjutnya ke Qunya, ibu kota imperium Bizantium. Di daerah inilah Ibnu 'Arabi bertemu dengan Sadru al-Din al-Qunyawi yang kemudian menjadi murid beliau, bahkan dikemudian hari menjadi pengulas terpenting karya-karyanya. Di daerah inilah Ibnu 'Arabi menyusun dua karyanya yang berjudul Musyahadah al-Asrar dan Risalah al-Anwar fima yamnahu shahibu al-Khalwaty min al-Asrar. [48]

---

[47] Disadur dari *Ibid*.

[48] Disadur dari *Ibid*. h. Kha.

Disamping kesibukan Ibnu 'Arabi mendalami masalah-masalah tasawuf dan menyusun karya tulisnya, waktunya yang tersisa banyak dimanfaatkan untuk mengadakan dialog dengan murid-muridnya, serta menyampaikan dan mengajarkan berbagai macam ilmu, terutama ilmu tasawuf.

Diantara muridnya yang paling terkenal dan menjadi komentator dari karya-karyanya adalah Sadru-al-Din al-Qunyawi. Dengan demikian, ajaran Ibnu 'Arabi dapat disebarluaskan ke segala penjuru dunia Islam sehingga dapat mempengaruhi para sufi dan filosof sesudahnya, seperti ibnu al-Farid (w. 667 H), yang berpandangan "*Wahdatu al-Syuhud dan Hubb al-Ilahy*", Jalaluddin al-Rumi (w. 670) yang merupakan penyair Sufi dan Filosof terkenal, Ibnu Sabi'in (w. 667H), al-Syahrastani (w. 668 H), Abdul Karim al-Jilly (w. 805 H) tokoh yang banyak membahas pendirian Ibnu 'Arabi dengan bukunya Insan Kamil.[49]

Dengan demikian masalah belajar dan mengajar dalam kehidupan Ibnu 'Arabi merupakan hal yang tidak terpisahkan selain dari pada menulis karya-karyanya. Hal yang demikian dilakukan dalam rangka usahanya mempelajari dan mendalami berbagai macam ilmu pengetahuan, terutama masalah-masalah yang berhubungan dengan tasawuf, demikian pula usaha penyebarannya.

---

[49] Disadur dari Sayyid Husein Nasr, *Living Sufism*, *op. cit*, h.116.

### 3. Karya-karya Ibnu 'Arabi

Ibnu 'Arabi disamping terkenal sebagai seorang sufi yang besar dan berpengaruh pada abad keenam dan Ketujuh Hijriyah, ia juga sangat terkenal dengan karya-karyanya dalam berbagai macam rumpun ilmu pengetahuan. Namun karya-karyanya yang paling diperdalam di masa hidupnya adalah bidang tasawuf, sehingga mengantarkan ia ke puncak kebesaran dalam ilmu tasawuf dan filsafat agama.

Berbagai peneliti, penulis dari berbagai disiplin ilmu telah mencoba mengakaji pemikiran-pemikiran Ibnu 'Arabi lewat karya-karyanya yang sempat ditemukan. Namun demikian kajian yang bersifat intens dan sistematis mengenai karya Ibnu 'Arabi belum ditemukan.[50]

Dalam "*Ensiclopedia of Islam* diutarakan bahwa Ibnu 'Arabi adalah tokoh sufi yang paling produktif dan paling banyak karya-karyanya, di samping itu beliau termasuk tokoh sufi yang paling berani dalam ungkapan–ungkapannya. Jumlah karyanya sekitar 248 sampai dengan 400 buah judul karangannya. Namun dalam daftar inventaris karya-karyanya yang ditulis pada tahun 1234 M., Ibnu 'Arabi menyebutkan jumlah karyanya sebanyak 289 buah. Pada saat itu beliau telah berumur 69 tahun atau sekitar enam tahun sebelum beliau wafat. Di saat beliau telah berumur lanjut tidak begitu banyak lagi menulis, bahkan

---

[50] Moulvi S.A.Q Husaini, MA. *op. cit*, h. 30.

karyanya yang terakhir yang merupakan komentar isi al-Quran (Tafsir-al-Quran) tidak sempat beliau selesaikan hingga beliau berpulang ke rahmatullah.[51]

Muhammad Luthfi Jam’ah menyebutkan bahwa karangan-karangan Ibnu 'Arabi kebanyakan menyangkut masalah-masalah tasawuf yang sangat tinggi dan mendalam, disamping karya-karya lainnya yang mencakup berbagai disiplin ilmu. Dari sejumlah karya-karya Ibnu 'Arabi 25 buah nama dari karya-karya tersebut diabadi-kan oleh luthfi jam’ah dalam bukunya “*Tarikh Falsafah al-Islamiyyah fi al-Masyriq wa al-Magribi*”.[52] Sebagai berikut:

(1) *al-Futuhat al-Makkiyyah fi Ma’rifat al-Asrari al-Mulukiyyah.*
(2) *Al-Tadbiratu al-Ilahiyyah.*
(3) *Al-Tanazinatu al-Maushiliyyah.*
(4) *Fushus al-Hikam fi Khusus al-Kalam*
(5) *Al-Isra ila Maqam al-Asra.*
(6) *Syarh Khal’u al-Na’lain*
(7) *Al-Ajwibah al-Muskitatu.*
(8) *Taj al-Rasail wa Minhaj al-Wasait.*
(9) *Kitab al-Izmah*.
(10) *Kitab al-Sab’ah*
(11) *Kitab al-Tajalliyat*
(12) *Mafatih al-Gaib*
(13) *Maratib Ulum al-Wahbi.*

---

[51] Bandingkan dengan B. Lewis VL. Manage, Cs., *The Ensiclopedia of Islam*, Vol. III, Leiden : E. Brill, th. 1971), h. 708.

[52] Disadur dari Sayyed Husenn Nasr, *The Muslim Sages*, h.79.

(14) *Kitab al-Haq*
(15) *Al-I'lam*
(16) *Al-Madkhal ila Ma'rifat al-Asma wa al-Kunhi ma la budda minhu wa al-Nuqaba'.*
(17) *Hilyat al-Abdal.*
(18) *Al-Ibdal wa al-Khalwat.*
(19) *Al-Syuruth fima yalzamu ahli Thariq Allah Ta'ala min al-Syuruth*
(20) *Al-Muqni'u fi iidhah al-Sahli al-Mumtani'u.*
(21) *'Unaqa' Magrib wa Khatmi al-Auliya' wa Syamsu al-Magribi.*
(22) *Misykat al-Anwar fima Ruwiya 'An Allah 'Azza wa Jalla min al-Akhbar.*
(23) *Kitab Mu'jam (Kamus) yang berisikan sarahan lafaz-lafaz yang menjadi istilah sufi.*
(24) *Muhadharat al-Abrar wa Musamirat al-Akhyar.*
(25) *Diwan Muhyiddin.*

Disamping nama-nama kitab yang disebutkan di atas, di dalam kita *Dairat al-Maarif al-Islamiyyah* disebutkan juga berbagai nama kitab karangan Ibnu 'Arabi diantaranya telah disebutkan pada nomor 1, 2, 7, 24 dan lainnya seperti berikut:

(1) *Majmu'at Shagirat mina al-Asy'ari al-Azaliyati.*
(2) *Diwan fi al-Asy'ari al-Sufiyyah.*
(3) *Tafsir li al-Quran.*
(4) *Kitab al-Akhlaq.*
(5) *Kitab al-Amru al-Muhakkamah.*
(6) *Tuhfat al-Safarah Ila Hadrat al-Bararah.*
(7) *Majmu' al-Rasail-al-Ilahiyyah.*

(8) *Mauqiu al-Nujum wa Mathla'u Ahillat al-Asrar wa al-Ulum.* [53]

Moulvi S.A.Q. Husaeni, MA. juga menyebutkan beberapa nama dari buku Ibnu 'Arabi dalam bukunya *The Great Muslim Mystic and Thinker*, diantaranya telah ditulis pada nomor urut terdahulu seperti: nomor 1, 4, 17, 24, 29, 30, 31, 32. Adapun nama-nama dari bukunya yang lain seperti berikut:

1. Masyahid al-Asrar
2. Mathlau al-Anwar al-Ilahiyyah.
3. Insya' al-Dawair
4. Uqlatu al-Mustaufid
5. Kaimiyat al-Saadah.
6. Ifadah
7. Faidah. [54]

Abu al-Qasim al-Khazastani dalam akhir kitab *Futuhat al-Makkiyyah* menyebutkan nama-nama buku Ibnu 'Arabi seperti berikut :

1. Al-Jam'u wa al-Tafshil fi Haqaiq al-Tanzil
2. Al-Juzwat al-Muktabisah wa Khathrat al-Mukhtalifah.
3. Kasyf al-Ma'na fi Tafsir al-Asma' al-Husna.
4. Al-Ma'rifah al-Ilahiyyah
5. Mathla'u Ahillat Asrar al-Umum

---

[53] Disadur dari Muhammad Tsabit al-Fandi dkk, *op.cit*, h. 234-235.

[54] Disadur dari Moulvi S.A.Q Husaini, MA, Op.cit, Halaman 33-37.

6. Kitab fi Fadhila Masyihat 'Abdu al-Azis Ibnu Abi Bakar al-Qurasy al-Mahdawi.
7. Al-Hadits al-Qudsiyyah.[55]

Selain dari nama-nama kitab yang telah diutarakan di atas masih ada buku karangan Ibnu 'Arabi yang lainnya seperti :

1. Kitab Syajarat al-Kauni.
2. Al-Anwar fima yamnahu Shahibu al-Khalwati min al-Asrar.
3. Kitab Tafsir al-Kabir.[56]

Dari nama-nama karya Ibnu 'Arabi yang telah diutarakan merupakan bahagian kecil dari karya-karya beliau yang telah beredar dalam berbagai perpustakaan baik di Barat maupun di Timur, terutama dalam perpustakaan-perpustakaan di dunia Islam, dari seluruh karya beliau baik yang sudah dibukukan maupun yang masih berbentuk manuskrip menunjukkan bahwa beliau adalah seorang penulis disamping sebagai seorang tokoh dalam filsafat Tasawuf Islam yang namanya sangat populer. Demikian pula karya-karyanya tidak sedikit dikenal di dunia Islam dan Barat. Terutama bagi para peneliti tentang Tasawuf.

---

[55] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyyah*, *op. cit*, h. 555.

[56] *Ibid*, h. 558.

## C. Dasar-dasar Pengambilan Konsepsi *Wahdat al-Wujud*.

Kalau kita melihat perkembangan sejarah dalam Ilmu Tasawuf yang mulai pada abad pertama dan kedua, hal itu merupakan salah satu ajaran dalam Islam yang mempunyai cara tersendiri, yang pada prinsipnya tidak terlepas dari kehidupan kerohanian yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw., yang sekaligus kehidupan sehari-hari para sahabatnya.

Inti kehidupan ini tidak lain hanya untuk mencapai ketentraman jiwa dengan berpangkal pada hidup sederhana dan tidak dipengaruhi oleh kemewahan dunia. Akan tetapi dipengaruhi oleh pola hidup religius yang tinggi dan suci murni, dan dalam hal ini kaum sufi lebih memusatkan dirinya pada ibadah dengan tidak mementingkan makanan, pakaian maupun tempat tinggal.

Pada abad ketiga dan keempat Hijriyyah, kaum sufi sudah mulai menaruh perhatiannya kepada hal-hal yang berkaitan dengan akhlak dan ini merangsang pula untuk memperbincangkan pengetahuan intuitif dan metodenya, begitu pula masalah zat Ilahi dalam hubungannya dengan manusia. Kemudian disusul dengan perbincangan tentang fana' yang dibawa oleh Abu Yazid al-Bustami dan tampaknya pula muncul

tasawuf al-hallaj yang terpengaruh dari unsuf-unsur dari luar Islam.[57]

Kemudian pada abad kelima Hijriyah, muncullah al-Ghazali yang digelar sebagai Hujjatul Islam yang sepenuhnya hanya menerima tasawuf yang berdasarkan pada al-Qur'an dan al-Sunnah, yang bertentangan dengan tasawuf Abu Yazid al-Bustami dan al-Hallaj.

Sejak abad keenam Hijriyah diwarnai pula oleh sekelompok tokoh sufi yang memadukan tasawuf dengan filsafat. Tokoh tasawuf pada fase ini banyak dipengaruhi oleh sumber-sumber asing seperti filsafat Yunan, dan khususnya Neo-Platonisme. Mereka mempunyai banyak teori yang mendalam mengenai jiwa, moral, pengetahuan, wujud, yang kesemuanya sangat bernilai baik ditinjau dari segi tasawuf maupun filsafat, dan berdampak besar terhadap para sufi mutakhir. Para tokoh sufi pada fase ini diantaranya Syahrawardi al-Maqtul (w. 549H), penyusun kitab Hikmah al-Isyraq., Syekh Muhyiddin Ibnu 'Arabi (w. 638 H) penyair sufi dan pengarang buku futuhat al-Makkiyah dan Fusuhus al-Hikam, Umar Ibnu al-Farid (w. 632H), Abd al-Haq Ibnu Sabi'in al-Mursi (w. 669 H). Ibnu 'Arabi yang hidup pada abad VI H, ini dikenal sebagai salah seorang tokoh terkemuka dalam tasawuf, demikian pula dalam filsafat agama dan sastra sufi. Sehingga beliau dengan ajaran-ajarannya, menjadi

---

[57] Disadur dari Dr.al-Wafa', *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami*. Diterjemahkan oleh Ahmad Rafi' Usman dengan Judul "*Sufi dari Zaman ke Zaman*" (Cet. I: Bandung; Pustaka Salaman ITB, 1985), h. 16-18

tokoh sufi yang banyak berpengaruh terhadap perkembangan tasawuf sesudahnya.

Di antara tokoh sufi yang berhubungan langsung dengan Ibnu 'Arabi sekaligus banyak memberi pengaruh terhadap perkembangan pemikiran Ibnu 'Arabi adalah ibnu Musirrah.[58] Ia adalah seorang tokoh sufi yang memadukan ajaran filsafat dan tasawuf, disamping itu juga terkenal dengan ajaran-ajaran metafisika dan teologinya.[59]

A.E. Afifi dalam bukunya "*A Mystical Pholosofy of Muhyiddin*" Ibnu 'Arabi mengatakan bahwa, didalam membicarakan sistem Ibnu 'Arabi ini diusahakan sedapat mungkin untuk memperlihatkan sumber-sumber dari mana dia telah menurunkan beberapa bagian filsafatnya serta menunjukkan beberapa sufi, teolog, dan filosof yang doktrin-doktrin mereka mempunyai kaitan erat dengan doktrin-doktrin Ibnu 'Arabi.[60] Sumber-sumber itu diteliti lebih rinci lagi, dan bisa dibagi menjadi dua kelompok besar :

1) Sumber-sumber Islam, termasuk:
   a) Quran dan Hadits-hadits Nabi
   b) Sufi-sufi panteistik terdahulu, seperti al-Hallaj, Buyazid, dan sebagainya.
   c) Asetik-asetik Muslim

[58] Bandingkan dengan Abdul Kadir Mahmud, *al-Falsafah al-Sufiyah fi al-Islam*, (Mesir: Daru al-Fikri al-Arabi, t.th.), h. 478.

[59] Luwaes ʻAjil, *al-Munjid fi al-A'lam,* h. 13.

[60] Lihat A.E.Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arab*i, h. 256.

d) Teologia-teologia Skolastik: Asy'ari dan Mu'tazilah.
   e) Carmatian dan Ismailian (terutama Ikhwan al-Shafa)
   f) Aristotelian dan Neoplatonik Persia, terutama Ibnu Sina.
   g) Ishraqi.

2) Sumber-sumber non Islam: Filsafat Hellenistik, terutama Neoplatonik dan filsafat Pilon dan Stoid tentang Logos. [61]

Perpaduan antara filsafat dan tasawuf yang dilakukan oleh Ibnu 'Arabi, merupakan suatu penyelidikan dengan cara filosofis dalam membuka hijab yang membatasi hidup lahiriyah dengan bathiniyah, membuka rahasia yang tersembunyi dibalik kenyataan yang ada. Hal yang demikian mengangkat Ibnu 'Arabi ke puncak ketenarannya dalam ajaran tasawuf yang tiada banding-nya.

Abdul Hadi WM. menyebutkan bahwa: ciri dari tasawuf filsafat Ibnu 'Arabi dapat dikemukakan sebagai berikut :

1) Sumber ajaran tasawuf Ibnu 'Arabi banyak sekali antara lain dari neo-platonisme, Plato dan Asy'ari, di samping al-Quran dan ajaran-ajaran sufi seperti al-Hallaj. Ide-ide yang berasal dari bermacam-macam sumber itu kelihatannya disatukan sedemikian rupa sehingga menjadi suatu ajaran

---

[61] Keterangan selengkapnya, *lihat ibid*, h. 257.

baru yang terpadu. Makna asli dari sumber aslinya kerap kali dia ubah dan kerapkali juga dia pakai metode analogi. Misalnya ide *yang baik* (Plato), *yang Esa* (Platonius), *hakekat universal* (Asy'ari) kemudian ditafsirkan secara individu oleh Ibnu 'Arabi dan disesuaikan dengan ide ketuhanan dalam al-Quran. Ide tentang logos dalam filsafat Yunani beliau pertemukan dengan ide tentang hakekat Muhammad seperti yang pernah dilakukan oleh al-Hallaj.

2) Ibnu 'Arabi berusaha mendamaikan dogma ortodoks dengan faham *Wahdat al-Wujud*nya para sufi.

3) Gaya tulisannya yang sangat puitik, simbolik, serta sangat pantastik sehingga sukar untuk dipahami dan menimbulkan penafisiran ganda.[62]

Kecenderungan Ibnu 'Arabi terhadap Platonisme didasarkan pada pandangannya tentang Tuhan, yang oleh Ibnu 'Arabi dianggap lebih mendekati kebenaran dibanding dengan aliran filsafat yang lainnya termasuk aliran Mutakallimin yang dianggap oleh Ibnu 'Arabi terlalu eksklusif terhadap akal *mahdhi* (murni) dalam meng-ungkapkan pandangan mereka tentang Tuhan, sehingga dianggap bertentangan dengan apa yang di bawa oleh para Rasul utusan Tuhan. [63]

---

[62] Lihat Abdul Hadi MW, *Sufi Jenius dari Andalus*, Pesantren, P3M Nomor 3/ Vol.II1985, h. 68-69.

[63] Disadur dari Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyyah*, jilid II h. 523.

Adapun Platonisme menurut Ibnu 'Arabi, dianggap aliran Filsafat yang mengakui adanya anugrah Ilahi dalam pencapaian "Hakekat Kebenaran" yang mereka tangkap lewat *zauq* (intuisi). Disamping itu Ibnu 'Arabi mengakui bahwa apa yang sebenarnya diperoleh oleh Plato sama dengan apa yang diperoleh oleh sufi, yakni menyangkut masalah kasyaf dan wujud. [64]

Karenanya Ibnu 'Arabi menganggap, bahwa serangan umat Islam terhadap filsafat Platonisme hanya disebabkan mereka mempersamakan antara Plato dengan filosof lain seperti Aristoteles, di samping itu juga disebabkan oleh ketidaktahuan mereka tentang istilah-istilah dalam ajaran Platonisme. [65]

Ibrahmi Hilal mengungkapkan bahwa, kebangkitan Ibnu 'Arabi dalam membela filsafat utamanya filsafat Platonisme dan membaurkannya dengan Tasawuf Islam, merupakan suatu isyarat akan kebangkitan kembali faham filsafat terutama filsafat Platonisme di tengah-tengah perkembangan pemikiran Islam, terutama dalam tasawuf, setelah Imam al-Gazali membantai filsafat dengan bukunya *Tahafut al-Falasifah*. [66]

Faham *Wahdat al-Wujud* dalam tasawuf filsafat Ibnu 'Arabi bukanlah ajaran yang muncul seketika,

---

[64] Lihat *Ibid*, h.465.

[65] Lihat Mahmud Qasim, *Dirasat fi al-Falsafah al-Islamiyah*, Mesir: Daru al-Maarif, th 1873)h.325.

[66] Lihat Ibrahim Hilal, *al-Tasawuf al-Islamy baina al-Din wa al-Falsafah*, Qahirah: Daru al-Nahdhah al-Arabiyyah: th. 1979 h.132.

akan tetapi ada kaitannya dengan ajaran-ajaran sebelumnya, terutama ajaran filsafat Platinus dengan teorinya yang terkenal dengan Yang Esa yang akhirnya sampai kepada kesimpulan bahwa semua wujud, termasuk didalamnya wujud pertama (Tuhan) merupakan mata rantai yang kuat dan erat, yang terkenal dengan istilah Kesatuan Wujud (*Wahdat al-Wujud*). [67]

Abdu al-Qadir Mahmud mengutarakan bahwa, faham *Wahdat al-Wujud* juga didapatkan di dalam sufi al-Hindy dalam kitab Bakita.[68] Demikian pula H.M. Aswadi Syukri Lc, mengatakan bahwa:

Faham *Wahdat al-Wujud* parallel dengan mistik Yohannes Dioper dari ajaran Hindu dalam Sangkara Archarya-nya mengatakan: *The god is every human being nothing is apart from God* (Tuhan itu ada dalam setiap manusia, manusia tidak terpisah dari Tuhan).[69]

Demikian pula jika *Wahdat al-Wujud* dilihat dari perkembangan tasawuf Islam, telah muncul sejak dari al-Harits al-Muhasibi yang lahir pada tahun 242 H (850 M) dalam teorinya mengenai cinta (***al-Hub***). Dimana beliau mengatakan bahwa cinta seorang makhluk kepada khaliq (Tuhan), belumlah sempurna sebelum mencapai maksudnya, yaitu bersatunya antara yang

---

[67] Disadur dari Ahmad Hanafi MA. *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, th 1982), h. 49.

[68] Abdu al-Qadir Mahmud, *op. cit*. h. 467.

[69] H.M.Asywadi Syukri, Lc., *Ilmu Tasawuf I*, Surabaya: Bina Ilmu, th.1982, h. 65.

mencintai (manusia) dengan yang dicintai (Tuhan). Kemudian oleh Ibnu 'Arabi, hal tersebut dipertegas dan diperluas artinya dalam suatu bentuk persatuan dalam teorinya *Wahdat al-Wujud* yang lebih sempurna. [70]

A.E.Affifi dalam bukunya A Mystical Philosopy of Ibnu 'Arabi, yang diterjemahkan oleh Syahrir Mawi dan Nandi Rahman dengan judul Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi, menjelaskan beberapa butir kesamaan antara Ibnu 'Arabi dengan Ikhwan al-Shafa antara lain sebagai berikut:

### 1. Tentang Teologi.

a. Emanasi-emanasi dari Plotinus dan tingkatan-tingkatan wujud, walaupun Ikhwan al-Safa itu merupakan Neoplatonis-neoplatonis yang lebih radikal dari pada Ibnu 'Arabi.

b. Doktrin mereka tentang wujud mutlak dan teori Ibnu 'Arabi tentang Esensi.

c. Bagi mereka, Tuhan, seperti halnya Yang Maha Esanya Plotinus, adalah lebih merupakan sebab bagi semua ketimbang sebagai esensi dari semua.

### 2. Tentang Psikologi dan Epistemologi

Di dalam hal pemikiran-pemikiran Psikologi dan epistemologi, Ibnu 'Arabi nampaknya berhutang budi lebih besar lagi kepada Ikhwan al-Safa. Butir-butir di bawah ini akan memperlihatkan kesamaan utama

---

[70] Disadur dari *Ibid*, h.66.

antara pemikiran-pemikiran Ibnu 'Arabi dengan mereka:

a. Definisi mereka tentang jiwa manusia sebagai suatu subtansi hidup yang sifat-sifat alaminya adalah aktifitas dan kognisasi.
b. Jiwa adalah semua yang dimaksudkan oleh Saya atau Engkau bukti satu-satunya bagi eksistensinya adalah pengetahuan intuitif dan reflektif.
c. Bahwa jiwa manusia adalah suatu mode khusus dari jiwa universal.
d. Pandangan mereka bahwa bentuk tertinggi dari kehidupan spiritual dan tujuan akhir dari jiwa manusia adalah pulang atau kembali kepada jiwa universal dan emansipansi sempurnanya terhadap semua hubungan-hubungan material. Seperti Ibnu 'Arabi, berpendapat bahwa kehidupan jiwa khusus (setelah mati) di dalam jiwa universal ini adalah semua yang dimaksudkan dengan dunia akhirat. Kebahagiaan dan ketidakbahagiaan dari jiwa ini adalah semua yang mereka fahamkan sebagai syurga dan neraka.
e. Mereka namakan jiwa itu sebagai khalifah (wakil) Tuhan di bumi.
f. Pandangan mereka tentang keabadian jiwa dan semua jiwa spiritual.
g. Bentuk tertinggi dari kehidupan spiritual adalah kehidupan nabi atau pewarisnya.

h. Psikologi empiris mereka yang sebenarnya direproduksi oleh Ibnu 'Arabi.

i. Teori mereka tentang pengetahuan esoterik sebagai doktrin rahasia dan pandangan mereka terhadap ketidak bersalahan pemimpin (imam). [71]

### 3. Tentang Mikrokosmos dan Makrokosmos

a. Doktrin mereka tentang apa yang mereka namakan: manusia mutlak, (al-Insan al-Mutlak) atau wakil Tuhan (Khalifah) yang nampaknya menjadi ide prototype dari manusia sempurnanya Ibnu 'Arabi.

b. Butir-butir yang berkaitan yang mereka gambarkan di antara mikrokosmos dan makrokosmos. [72]

Dari sekian banyak sufi yang memberi inspirasi pada doktrin Ibnu 'Arabi nampaknya al-Hallaj yang terbesar. Ibnu 'Arabi nampaknya sangat hafal tafsir tentang istilah-istilah al-Hallaj yang berjudul: *al-Siraj al-Wahhaj fi Syarhi Kalam al-Hallaj*. Ia juga menyebut Hallaj dalam banyak tempat di dalam Futuhatnya, mengutip beberapa tulisannya, mendukung serta menafsirkan istilah-istilah itu menurut konsepsi-konsepsi pantheistiknya atau menolak keberadaan-nya.[73] Sebagai contoh dari pengaruh inspirasi al-Hallaj kepada doktrin *Wahdat al-Wujud* Ibnu 'Arabi sebagai perluasan, karena Nasut yang ada dalam ***Hulul*** diubah

---

[71] Disadur dari A.E.Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, h.259-263.

[72] *Ibid*, h. 263.

[73] *Ibid* h. 264.

menjadi ***khalq*** dan ***Lahut*** menjadi ***haq,*** merupakan dua aspek bagi tiap sesuatu. Aspek yang sebelah luar (*Khalq*) yang mempunyai sifat kemakhlukan, dan aspek dalam (haq) mempunyai sifat ketuhanan.[74] Disamping itu pula terdapat interpretasi Hallaj terhadap beberapa ayat dalam al-Quran yang sebenarnya nampak identik dengan interpretasi Ibnu 'Arabi, di antara beberapa ayat itu penulis hanya menampilkan tiga ayat saja, diantaranya yaitu: terdapat pada surah al-Baqarah ayat 54 seperti berikut:

... فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ...

Terjemahnya:

> ... Maka bertaubatlah kepada Tuhan yang menjadi-kan kamu dan bunuhlah dirimu .....[75]

Al-Hallaj mengatakan "bunuhlah dirimu" itu sebagai meninggalkan semua selain Tuhan sehingga non eksistensi harus kembali ke non eksistensi dan yang real saja yang tetap bertahan/abadi. Interpretasi Ibnu 'Arabi sama dengan al-Hallaj, hanya lebih diberi bumbu pantheistic.[76]

Di dalam al-Quran surah al-Baqarah ayat 255 Allah berfirman :

الله لا إله إلا هو الحي القيوم ...

---

[74] Lihat Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme*, (Cet II: Jakarta: Bulan Bintang , 1978), hal. 92-93.

[75] Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsir al-Quran: 1971), h. 17.

[76] A.E.Affifi, *op. cit,* h. 266.

Terjemahnya:

> Allah tidak ada Tuhan melainkan Dia yang hidup kekal lagi terus menerus mengurus (makhluqnya)...[77]

Tafsir al-Hallaj terhadap ayat ini sama benar dengan tafsir Ibnu 'Arabi terhadap Nama Qayyum (Subsisten-diri).[78] Selanjutnya dalam al-Quran surah al-Fath ayat 10 Allah berfirman :

إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله

Terjemahnya :

> Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. [79]

Dalam menafsirkan ayat ini al-Hallaj mengatakan bahwa hal ini adalah keadaan kesatuan (*maqam al-jami'*) yang persis sama dengan penafsiran Ibnu 'Arabi ketika mengatakan bahwa realitas Muhammad termasuk ke dalam Maqam al-Jami. [80]

Disamping al-Hallaj, Ibnu 'Arabi meminjam pula ide-ide dari sufi lainnya dan mewarnai ide-ide mereka itu dengan warna pantheistiknya. Ia sebutkan kata-kata Junaid, Syibli, Tustari, Abdul Qadir Jailani, dan muridnya Abu Su'ud bin al-Syibli, Muhammad bin abdil jabbar al-Nifari, al-Ghazali dan lain-lain.

---

[77] Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 63.

[78] A.E.Affifi, *op. cit*, h. 266.

[79] Departemen Agama RI, *op. cit*, h. 838.

[80] Lihat A.E.Affifi, *loc. cit*.

Pada sisi formal dari pada doktrinnya, Ibnu 'Arabi nampak sangat dipengaruhi oleh dialektika teolog-teolog muslim yang telah sangat dikenalnya. Teorinya tentang yang satu dan yang banyak di dalam salah satu aspek dari teori itu merupakan aplikasi doktrin Asy'ari tentang substansi dan kejadian-kejadian (*accident*). Pandangannya terhadap atribut-atribut Tuhan identik dengan yang dianut oleh Mu'tazilah, ia tidak sependapat dengan kaum Asy'ari yang mengatakan bahwa atribut-atribut itu menduduki posisi di tengah-tengah, yang artinya bahwa atribut itu bukan Tuhan dan bukan pula yang lainnya. Dalam masalah Qadar ia lebih sependapat dengan Asy'ari yang mengatakan bahwa manusia itu mampu berbuat tapi sebenarnya tidak melakukannya sendiri. Tuhan adalah pencipta manusia dan semua ciptaan manusia. [81]

Ibnu 'Arabi selalu mencari dukungan dari al-Quran dan Hadits-hadits Nabi. Berkaitan atau tidak berkaitan dengan perkataan-perkataannya. Seperti yang ditegaskan A.E. Affifi bahwa secara teoritis Ibnu 'Arabi mengutuk ta'wil (interpretasi), tetapi dalam prakteknya ia senang sekali melakukannya dengan metode yang jauh lebih buruk dari pada ta'wil itu sendiri dalam memahami al-Quran. Ia interpretasikan al-Quran sedemikian rupa agar cocok dengan doktrin pantheistiknya yang bahkan sampai merusak bahasa dan gramatiknya. Selalu berdasar pada filsafat dan

---

[81] Lihat *ibid*, h.267.

jarang sekali kepada pemahaman al-Quran itu sendiri sebagaimana yang umumnya telah kita kenal.[82]

Berikut ini penulis akan mengemukakan beberapa ayat al-Quran yang dikaitkan dengan doktrin eskatologi dan teori Ibnu 'Arabi tentang esensi, atribut-atribut dan nama-nama, yaitu :

Firman Allah S.w.t dalam Qur’an surah Fushilat ayat 53;

سنريهم آياتنا فى الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ...

Terjemahnya:

> Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa al-Quran itu adalah benar…[83]

Ibnu 'Arabi memahami “kebenaran” di sini sebagai yang real, yakni Tuhan sebagai Esensi dari semua.[84]

Selanjutnya Firman Allah Swt. Dalam surah al-Nur ayat 35 berbunyi:

الله نور السموات والأرض ...

Terjemahnya:

> Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi...[85]

---

[82] Keterangan Selengkapnya lihat *ibid*, h. 268-269.

[83] Departemen Agama RI, *op. cit.* h. 781

[84] A.E.Affifi, *op. cit.* h.270.

[85] Departemen Agama RI**,** *op.cit.* h. 550.

Ibnu 'Arabi memahami cahaya disini adalah esensi.[86] Juga firman Allah dalam surah al-Rahman ayat 26-27 berbunyi sebagai berikut :

كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام

Terjemahnya:

> Semua yang ada di bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal zat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan. [87]

Wajah Tuhan menurut Ibnu 'Arabi adalah esensi-Nya yang merupakan esensi dari semua.[88] Begitu pun dalam Firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 31 berbunyi :

وعلم آدم الاسماء كلها ...

Terjemahnya:

> Ia ajarkan Adam semua nama-nama....[89]

Adam menurut Ibnu 'Arabi sama dengan “manusia sempurna” yang memanifestasikan semua nama-nama Tuhan.[90] Selanjutnya Firman Allah dalam surah al-Fatihah ayat 6 berbunyi:

إهدنا الصراط المستقسم

---

[86] A.E.Affifi, *loc. cit*.

[87] Departemen Agama RI, *op. cit,* h. 886.

[88] A.E.Affifi, *loc. cit*.

[89] Departemen Agama RI, *op. cit,* h. 14.

[90] A.E.Affifi, *loc. cit*.

Terjemahnya:

Tunjukilah kami jalan yang lurus. [91]

Jalan lurus dimaksud menurut dia adalah agama universalnya.[92]

Dari uraian-uraian yang telah penulis kemukakan di atas, maka dapatlah disimpulkan bahwa: walaupun Ibnu 'Arabi bukan pencetus pertama faham *Wahdat al-Wujud*, namun dengannyalah faham ini sampai ke puncaknya. Dan bahkan dialah tokoh aliran *Wahdat al-Wujud* dalam Islam yang telah meletakkan dasar dan pembina hakiki dari konsepsi ajaran ini sebagai aliran dan ajaran yang sempurna yang tidak ditemui selainnya. Karena dengan kemampuannya yang luar biasa sebagai filosof penyair, dan sufi yang mendalam dapat menjelaskan ajaran *Wahdat al-Wujud* secara sistematis, melampaui sufi-sufi sebelumnya dan yang sezaman dengannya. Ia meng-gunakan istilah-istilah yang luar biasa banyaknya yang dipinjamnya dari berbagai sumber yang kadang-kadang berbeda sama sekali dengan makna aslinya. Dan kadang-kadang pula ia menggunakan istilah-istilah metaforik. Ia menggunakan istilah-istilah *The good*-nya Plato, The one-nya Plotinus, Substansi universalnya Asy'ari dan Allah-nya Islam, untuk obyek yang satu dan sama. Ia selalu berusaha merekonsiliasikan dogma-dogma ortodok Islam dengan pemikiran-pemikiran *Wahdat al-Wujud*-nya. Ia menggunakan istilah-istilah al-Quran

---

[91] Departemen Agama RI, *op. cit,* h. 6

[92] A.E. Affifi*, loc. cit*.

menurut pengertian biasa di dalam satu bagian bukunya dan menjelaskannya secara mistik di dalam bagian lainnya.

## Bagian Keempat

## PANTHEISME

### A. Pengertian *Pantheisme*

A. Hanafi, MA. dalam bukunya "*Ikhtisar Sejarah Filsafat Barat*" menjelaskan pengertian Pantheisme sebagai berikut:

*Pantheisme* terdiri dari kata-kata Yunani; *Pan* artinya seluruh, dan *theos* artinya Tuhan. Jadi Pantheisme berarti semua alam semesta adalah Tuhan.[1]

H. M. Asywadi Syukri, Lc. dalam bukunya "*Ilmu Tasawuf*" menjelaskan bahwa "Pantheisme" berarti *Belief that the whole world is God* (kepercayaan bahwa alam semesta adalah Tuhan).[2]

Selanjutnya dalam buku "*Pengantar Ilmu Tasawuf*" dijelaskan bahwa "Pantheisme" berarti, *substantial identification of universe with God* (Jauhar atau esensi Tuhan terdapat dalam setiap yang ada).[3]

Selanjutnya, oleh Prof. Dr. Harun Nasution menyatakan, bahwa "Pan" berarti seluruh, "Pantheisme"

---

[1] A. Hanafi, MA, *Ikhtisar Sejarah Filsafat*, (Cet. I; Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1981), h. 44

[2] H.M. Asywadi Syukur, Lc. *Ilmu Tasawuf*, Jilid I (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1982), h. 65

[3] Dr. Zakaiah Darajat dkk, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, (Sumatera Utara: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN, 1981/1982), h. 156

dengan demikian mengandung arti seluruhnya Tuhan.[4]

Di dalam buku *Sistematika Filsafat* dijumpai pula pengertian "Pantheisme" sebagai suatu aliran dalam filsafat yang menganggap semua alam ini adalah Tuhan, atau dengan kata lain Tuhan adalah alam ini semua.[5]

Adapun pengertian Pantheisme yang terdapat dalam buku *Philosophy of Religion,* Pantheisme berarti konsepsi tentang ketuhanan yang ada dalam alam dengan akibat-akibatnya yang amat jauh, dengan tidak disertai oleh keyakinan tentang adanya Tuhan di luar alam (*Divine Transendence*).[6]

Dengan demikian dapatlah ditarik suatu kesimpulan, bahwa "Pantheisme" adalah suatu faham kefilsafatan yang mempersamakan Tuhan dengan alam semesta (serba Tuhan), dan menghilangkan perbedaan antara yang menjadikan (*Khaliq*) dan yang dijadikan (makhluk). Dengan demikian ia beranggapan bahwa Tuhan ada di mana-mana.

---

[4] Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 36

[5] Hasbullah Bakri, *Sistematika Filsafat* (Jakarta: Wijaya, 1981), h. 59

[6] David Trueblood, *Philosophy of Religion*, diterjemahkan dan disusun kembali oleh HM. Rasyidi dengan judul "Filsafat Agama", (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), h. 158

## B. Dasar Kefilsafatannya

Hasbullah Bakri dalam bukunya "*Sistematika Filsafat*" mengatakan bahwa dilihat dari segi perkembangan filsafat Yunani, maka ajaran filsafat Pantheisme pertama kali kita lihat pada aliran **Elea** yang dipelopori oleh Xenopanes, dan diduga aliran ini dapat pengaruh dari Pantheisme India, kemudian kecendrungan pantheisme itu terlihat pada filsafat alam baru, hal ini dapat terlihat jelas pada filsafat atomistik dari Leukippos dan Demokritos.[7]

Syekh Amir Ali berpendapat bahwa unsur mistik dan kontemplatif ini ada dalam semua agama pada setiap bangsa. Namun ia berbeda menurut sifat yang khas setiap pribadi dan bangsa dan menurut kecendrungan untuk mencampurbaurkan yang abstrak dan yang konkrit. Orang Hindu menganggap masuknya yang terbatas kepada yang tak terbatas sebagai puncak kebahagiaan untuk mencapai tujuan itu. Ia tinggal diam tak bergerak di suatu tempat dan membiarkan dirinya hilang dalam apati yang mutlak. Rasa ketidakterbatasan menyulitkan baginya untuk membedakan secara obyektif antara pendeta dan Tuhan atau dirinya sendiri dan Tuhan, dan sebagai akibat dari padanya antara ketuhanan dan berbagai bentuk dari alam di mana Tuhan dianggap terjelma. Lambat laun, jalan pemikiran ini sampai kepada kesimpulan yang formil, seperti nampak dalam

---

[7] Hasbullah Bakri, *loc. cit*.

*Bagawad Gita*, bahwa pencipta dan yang diciptakan adalah identik.[8]

A. Hanafi, MA. dalam bukunya "*Ikhtisar Filsafat Barat*" menyatakan bahwa, faham Pantheisme berpangkal pada ajaran Spinoza (1632 – 1677). Menurut sebagian orang, tokoh aliran Pantheisme ini adalah orang yang sangat kegila-gilaan wujud Tuhan (*God – Intocicated*), sedang menurut yang lain, ia adalah atheis (kafir). Spinoza adalah seorang monist (percaya akan satu wujud), yang menandaskan bahwa yang ada hanya satu **jauhar**, atau satu kebenaran (*there is but one substance or reality*) **jauhar** tersebut adalah Tuhan atau alam, adalah zat yang tidak terbatas sama sekali dengan mutlak. Jauhar-jauhar yang ada (*substance*) hanya menjadi sifat (*modes*) dari **jauhar** yang mutlak itu. Baik **jauhar** yang mutlak ini maupun **jauhar** lainnya tidak bekerja dengan bebas, dalam artian mempunyai pilihan untuk bekerja (*alternative for action*). Mereka hanya dapat bekerja menurut tabiatnya, artinya tanpa pilihan (*only act out its nature*).[9]

Dalam masa bocahnya, pikiran manusia tidak mengenal rasa keagamaan, tapi rasa takut melulu, hutan belantara yang belum dijamah tangan manusia, gunung-gunung raksasa yang menjulang di kejauhan,

---

[8] Disadur dari Syekh Amir Ali, *The Spirit of Islam*, Alih Bahasa H.B. Yassin dengan judul "Api Islam", (Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 663 – 664.

[9] Disadur dari A. Hanafi, MA, *loc.cit*.

pekatnya malam, dengan sosok-sosok geram mengerikan yang bergerak-gerak di dalamnya, menderunya angin di pucuk-pucuk hutan rimba, segalanya itu menimbulkan rasa takut dan dasyat dalam pikiran bocah manusia. Disembahnya tiap barang berwujud lahir yang dianggapnya lebih berkuasa dan lebih dasyat dari padanya atau lingkungannya yang langsung.

Lambat laun diberinya sifat ideal kepada semua benda di alam ini dan ideal-ideal itu dianggapnya patut dipuja. Berangsur-angsur segala ideal yang terpisah–pisah ini lebur dalam satu ideal universal yang merangkum segala sesuatu. Hal ini dipertegas oleh Syekh Amir Ali, bahwa Pantheisme materialis adalah langkah pertama dalam pertumbuhan keluar dari fetisisme.[10]

Sedangkan Hasbullah Bakri menyatakan, ajaran Pantheisme dalam filsafat amat tampak pada aliran **Stoa** ( *Chrisippus* ), di mana dinyatakan bahwa segala sesuatu dalam alam ini berupa jiwa dan raga. Tidak ada sesuatu yang berupa jiwa saja tanpa raga ataupun berupa raga saja tanpa jiwa. Jiwa dan raga bersama-sama itulah *peneuma* (nafas yang panas) yang meresap di dalam segala sesuatu dan meliputi segala sesuatu. Dan *peneuma* itulah Tuhan.[11]

---

[10]Lihat Syekh Amir Ali, op.cit.,h. 664

[11]Keterangan selengkapnya lihat hasbullah Bakri, op.cit., h. 60

Menurut pengamatan penulis, faham Pantheisme dalam filsafat nampak sekali pada ajaran filsafat Plotinus yang selanjutnya sangat berpengaruh terhadap filsafat dan Tasawuf Islam, yang pokok-pokok pandangannya penulis uraikan pada sub selanjutnya.

## C. Pokok-pokok Pandangannya

Apabila Plato mendasarkan ajaran filsafatnya tentang idea *Yang Baik* atau kebaikan tertinggi, yang meliputi segala-galanya, maka ajaran filsafat Plotinus berpangkal pada yang satu, yang satu inilah yang menjadi pangkal, yang satu inilah menjadi pangkal segala-galanya.[12] Meskipun demikian, tujuan utamanya menghidupkan kembali ajaran Plato, tetapi ia juga terpengaruh pemikiran filsafat lain.[13] Sehingga filsafat beliau mempunyai ciri khas tersendiri yang berbeda dengan yang lainnya.

Berikut ini penulis akan menguraikan pokok-pokok kefilsafatannya sebagai berikut:

### 1. Yang Pertama ( Yang Esa )

Alam materi dengan berbagai macam bentuknya itu, bukanlah hakekat yang sebenarnya. Karena itu selalu berubah. Hakekat yang sesungguhnya itu tidak

---

[12] Lihat Poejawijatna, *Pembimbing ke Alam Filsafat*, (Cet. V; Jakarta: PT. Pembangunan, 1980 ), h. 44.

[13] Lihat Losiyo, *Pemikiran Filsafat pada Masa Pra-Socrates*, (Yogyakarta: Liberty, 1986), h.56

berubah-ubah, sedangkan realitas itu mesti berubah. Maka anggapan Plotinus adalah yang pertama itu tidak berubah-ubah.

Menurut Plotinus yang satu itu adalah wujud yang tertinggi. Ia esa dari segala segi, baik dalam hakekat maupun dalam gambaran pikiran kita. Tidak ada pluritas dalam zatnya. Karena keesaannya yang mutlak, maka ia tidak dapat dikatakan akal atau *ma'kul*, karena sifat-sifat tersebut menimbulkan pluralitas, sekurang-kurangnya dalam pikiran. Ada akal berarti ada *ma'kul* dan ada *ma'kul* berarti ada akal meskipun akal dan *ma'kul* itu zatnya sendiri.[14]

Yang satu ini bukan *jauhar*, bukan pula *'aradh*, sebab kedua sifat ini tidak lepas satu sama lain yang juga menimbulkan pluralitas. Untuk mempertahankan keesaan Tuhan yang mutlak itu, maka Plotinus menjauhkan diri dari segala pikiran yang bisa menimbulkan pluralitas. Meskipun hanya dalam pikiran. Karena itu, ia menyatakan bahwa satu itu bukan kualitas dan bukan pula kuantitas, bukan akal, bukan pula jiwa, bukan dalam keadaan bergerak dan bukan dalam keadaan (diam) tenang dan berhenti. Bukan dalam ruang, bukan dalam waktu. Bahkan di luar wujud dan di luar akal pikiran.[15]

---

[14] Lihat Abu Hamidi, *Filsafat Islam*, (Cet. I; Semarang: Toha Putra, 1982), h. 50-51

[15] Disadur dari Muhammad Al-Bahiy, *al-Janib al-Ilahy Min al-Tafkir al-Islamy*, (Kairo: Dar al-Kitab al-Araby li al-Tiba' wa al-Nasyr, 1967), h.151

Dengan keterangan di atas, nampaknya Plotinus sungguh-sungguh berusaha untuk mempertahankan keadaan yang pertama itu meskipun dalam pikiran saja yang dapat menimbulkan pluralitas. Karena itu, Plotinus mengatakan bahwa ia di luar wujud dan di luar akal pikiran, yakni tidak sama dengan yang ada dalam pikiran dan tidak dapat dipikirkan. Jelasnya bahwa yang pertama itu tidak mempunyai sifat dari segala sifat dilekatkannya. Ia hanya mempunyai sifat kebaikan dan keutamaan, juga al-Syahrastani mengemukakan sebagai berikut:

...بصفة من الصفات وإنما وصفناه بالحسنات والفضائل لانه علتها.

Artinya:

> ... tidak memiliki sifat dari dari berbagai sifat. Akan tetapi sesungguhnya Dia dan sifat-Nya hanyalah sifat-sifat yang baik dan utama.[16]

Menurut Plotinus, yang pertama itu tidak dapat dikenal sebab tidak ada ukuran yang dapat membandinginya. Dia hanya dapat diketahui bahwa ia tak sama dengan semua yang ada. Tetapi dapat dikatakan sebagai yang pertama, yang esa, yang baik, karena nama-nama tersebut berbeda dengan nama-nama yang lain, yang tidak berhubungan dengan yang asal. Sedangkan yang asal itu adalah permulaan dan sebab yang pertama dari segala yang

---

[16] Al-Syahrastani, *l-Milal wa al-Nihal*, Juz I, (Mesir: Mustafah Bab al-Halby wa Auladih, 1967), h. 146

ada.[17] Dengan demikian, menurut Plotinus dalam intinya dalam hakekatnya ada itu hanya satu belaka, Tuhan dan semua (lainnya) berhakikat sama.[18]

**2. Emanasi**

Seperti yang telah dijelaskan bahwa ajaran Plotinus berpangkal pada yang pertama, dan itu adalah esa dari segala segi, sempurna dari segala segi, sehingga tidak memerlukan sesuatu, tidak mencari sesuatu yang tidak memiliki apa-apa. Karena kesempurnaannya, sehingga segala sesuatu berasal dari Dia dengan jalan melimpah (mengalir) menjadi sesuatu yang ada.

Menurut Plotinus, karena pertama tersebut yang dapat memiliki kesempurnaan, maka kesempurnaan inilah yang berlimpah-limpah, meluap-luap. Dari yang esa tersebut meluaplah yang bermacam-macam, sehingga apa yang dikatakan orang penciptaan tidak lain dari pelimpahan atau emanasi.[19]

A. Hanafi dalam bukunya "Filsafat Skolastik" mengutip pendapat E. Brihier sebagai berikut:

> Di atas sekalian kita dapati Yang Esa dan Yang Satu ini melimpahkan akal, dari akal ini melimpah jiwa tiap-tiap tingkatan berisi semua makhluk yang ber-beda-beda menurut tempatnya. Yang esa ini berisi segala sesuatu yang tidak dipisahkan,

---

[17] Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (Cet. I; Jakarta: PT. Tinta Mas Indonesia,1980), h. 167

[18] DA. Wila Huky, *Capita Selekta Pengantar Filsafat*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1982), h. 74

[19] Lasiyo, *op.cit*., h. 57-58

> sedangkan akal (logos) berisi semua makhluk tetapi dapat dibeda-bedakan saling mengisi. Dalam jiwa makhluk-makhluk tersebut berbeda satu sama lain, sehingga apabila sudah sampai kepada alam indra, maka makhluk-makhluk tersebut berpisah-pisah dan ter-sebar-sebar.[20]

Jadi proses mengalirnya sesuatu dari yang Esa, maka disebutlah **emanasi** artinya datang dari Dia dengan jalan melimpah. Teori emanasi inilah yang menjadi pandangan baru yang telah dikembangkan oleh Plotinus dalam filsafatnya, karena hal semacam itulah tidak pernah diketemukan pada filsafat Yunani sebelum beliau.

Pada filsafat klasik, kita jumpai yang pertama itu sebagai penggerak awal. Di samping itu juga selalu dihadapkan pada dua hal yang kontradiksi, seperti yang bekerja dan yang dikerjakan. Spirit, materi, dan sebagainya. Penggerak awal itu, tempatnya di luar alam indrawi, dan bersifat transendental.

Tetapi menurut Plotinus, yang Esa ini tidak dipisahkan dari dunia, Tuhan tidak transendental dengan digerakkan.[21] Ia memandang alam ini terjadi dari pelimpahan, yang mengalir dari yang Esa, dan yang keluar dari itu tetap merupakan bagian dari asalnya yang semula. Jadi Tuhan tidak di dunia melainkan dunia ada pada Tuhan, seperti halnya

---

[20] A. Hanafi, MA, *Filsafat Skolastik*, (Cet. II; Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1983), h. 61

[21] DA. Wila Huky, *op. cit.*, h. 74

peluapan terjadi pada yang aslinya, seperti aliran terdapat pada yang mengalir, seperti panas terdapat pada api. Maka beliau menganggap Tuhan sama dengan dunia. Dunia dalam prinsipnya sama dengan Tuhan.

Tinjauan Plotinus tersebut, menurut sebab akibat, dengan menyerupakan air yang mengalir dalam mata air, makin jauh mengalir dari asalnya, makin kurang kemurniannya. Ini sama halnya dengan alam bayangan dan gambaran yang tidak sempurna karena pengaliran terjadi secara bertingkat menurut jarak dan jauhnya dari yang pertama, seperti halnya sinar cahaya lampu makin jauh dari sumbernya makin kurang keadaan terangnya dan akhirnya lenyap sama sekali.

Adapun proses terjadinya wujud ini menurut Plotinus bahwa dari yang pertama itulah keluar makhluk yang pertama yaitu akal, dan dari akal keluarlah jiwa alam sebagai makhluk kedua. Dan dari jiwa alam keluarlah materi sebagai wujud terendah. Semuanaya datang dari yang pertama dan semuanya langsung berhubungan dengan yang pertama itu. Maka terjadilah kesatuan yang ada (Pantheisme).[22]

### 3. Ajaran Plotinus tentang Jiwa.

Adapun ajaran Plotinus tentang jiwa adalah dasar dari teorinya tentang hidup yang praktis serta dengan ajaran moralnya. Karena beliau berpendapat, bahwa benda itu tidak terpengaruh oleh yang satu, yang baik.

---

[22] Keterangan selengkapnya lihat Muhammad Al-Bahy, *op. cit.*, h. 159

Tetapi ia memandang benda adalah pangkal dari segala yang jahat. Akan tetapi logikanya itu menimbulkan kesulitan terhadap pokok ajarannya sendiri. Karena benda itu dihasilkan oleh jiwa. Sehingga timbul pertanyaan: apakah jiwa itu tidak bersalah dalam kejahatan benda itu? Dalam hal ini Muhammad Hatta dalam bukunya "*Alam Pikiran Yunani*" menjelaskan, sebagai berikut:

> Menurut Plotinus, Jiwa itu tidak langsung bersalah seperti telah diterangkan tadi, jiwa itu mempunyai dua macam hubungan, ke atas dan ke bawah. Ke atas adalah berhubungan dengan akal. Dan karena itu dia adalah makhluk yang berpikir dan menerima dari akal itu ide yang kekal. Ke bawah ia berhubungan dengan dunia benda yang dibentuknya menurut ide yang datang dari atas. Oleh jiwa melahirkan dunia benda yang rendah itu menurut contoh dari akal. Dari atas dia menjadi sebab bahwa kosmos, alam besar, menjadi keseluruhan yang besar sekali dan hidup. Jiwa adalah hubungan dari semuanya, dari segala tingkatan hidup Dari yang paling atas sampai yang paling bawah, seperti: kosmos, bintang, syaitan, manusia, binatang, dan tanaman. Semua makhluk itu serupa. Semuanya sebenarnya tidak lain dari pada idea yang diterima oleh jiwa dunia dan waktu lahir dan dari akal.[23]

Untuk mencapai kesempurnaan jiwa dalam hal ini Plotinus mengajukan tiga tahap yang harus dilalui oleh manusia antara lain:

---

[23]Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani, op. cit.,* h. 158

a. Melakukan kebajikan umum, seperti yang diajarkan Plato yaitu memiliki pengetahuan tentang yang baik, memiliki keberanian, mengendalikan diri dan berbuat adil.

b. Berfilsafat, dengan cara memikirkan segala sesuatu secara mendalam. Pengenalan inderawi tidak dapat memberikan kepastian, sebab apa yang diamati dengan indra bukan hakekat kebenaran melainkan hanya memberitahukan hal-hal yang diamati. Jika demikian *nous* akan memberikan jiwa rasionalitas yang sebenarnya, yaitu dengan pancaran yang menjadikan jiwa dengan memiliki ide-ide yang dimiliki oleh *nous* atau roh manusia. Kebajikan yang diperoleh dengan berfilsafat memang lebih tingi nilainya dibanding yang pertama tadi. Karena berfilsafat mengantar kita untuk mencapai kebenaran.

Mistik, dari tahap kedua ersebut akan membawa orang ke tingkat yang ketiga yang dapat menyalami Yang Esa yang ada dalam dirinya sendiri secara sempurna. Di sini manusia bebas mengatasi pikiran dan kesadaran sehingga dapat bersatu dengan yang Esa.

## Bagian Kelima

## PERBANDINGAN *WAHDAT AL-WUJUD* DAN *PANTHEISME*

### A. Segi Persamaan antara Keduanya.

Pada bagian ketiga, penulis telah memaparkan *Wahdat al-Wujud Ibnu 'Arabi* yang berkisar pada pengertian dan sekilas tentang Ibnu 'Arabi serta dasar pengambilan konsepsinya. Begitu pula penulis telah menguraikan *Pantheisme* dari segi pengertiannya, dasar kefilsafatannya serta pokok-pokok pandangannya pada bagian keempat. Maka pada bagian kelima ini, penulis akan menguraikan analisa perbandingan antara kedua konsep tersebut.

#### 1. Tentang Keesaan Tuhan.

Tuhan yang dimaksudkan dalam teori Ibnu 'Arabi adalah *al-Haq. Wujud al-Haq* ini menjadi *wajibul-wujud*, ia menjadi pencipta pada yang *mumkinul wujud* sebagai wujud alam yang jauh berbeda antara pencipta dengan yang diciptakan dari segi apapun juga, baik dari segi waktu maupun dari segi tempat. Namun Ibnu 'Arabi menganggap dari yang wujud itu pada hakekatnya adalah Tuhan.

Adapun yang **Esa** menurut faham Pantheisme yang terdapat pada ajaran Xenopanes adalah; Tuhan yang Esa itu tidak dijadikan, tidak bergerak dan tidak berubah-ubah, dan ia mengisi seluruh alam, dia melihat semuanya dan berfikir seluruhnya. Mudah

sekali ia memimpin alam ini dengan kekuatan pikirannya.[1] Yang ada itu satu, tidak ada seluk beluknya dan tidak berubah-ubah. Apa yang tampak dengan panca indra itu bukanlah yang sebenarnya, melainkan rupanya saja. Yang ada dalam kebenarannya tidak dapat diketahui dengan penglihatan, melainkan dengan pikiran yang memperhatikan.[2]

Sedangkan ajaran Pantheisme dalam filsafat Spinoza menyebut Tuhan dan makhluk ini sebagai natura-naturas, dan natura-natura, yaitu alam yang menciptakan dan alam yang diciptakan. Sedangkan alam yang menciptakan, dan yang diciptakan itu baginya adalah sama dan satu.[3] Sedangkan bentuk Pantheisme lain yang terdapat pada aliran Stoa menyatakan bahwa; Segala sesuatu dalam alam ini mempunyai unsur jiwa dan raga bersama-sama disebut dengan *Peneuma*, yang meresap dalam segala sesuatu dan meliputi segala sesuatu. Dan *Peneuma* itulah Tuhan. Ini berarti segala-galanya adalah Tuhan.[4] Lain halnya Ontologia Brahmanisme yang menyatakan, bahwa satu-satunya realitas hanya Brahma saja, di luar Brahma tak ada sesuatu. Adapun yang bermacam-macam, yang banyak, tidak baka, serba terbatas ini

---

[1] Lihat Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (Cet. III, Jakarta: Tintamas; 1986), h.20

[2] Lihat *ibid*., h. 19.

[3] Lihat H. Hasbullah Bakri, *Sistematika Filsafat*, (Cet. VII; Jakarta: Wijaya, 1981), h. 60.

[4] Disadur dari H. Hasbullah Bakri, *ibid*., h. 59-60.

tidak lain dari kekeliruan indra.[5] Hal ini pula dipertegas oleh Plotinus dengan ungkapannya bahwa; dalam intinya dan dalam hakekatnya ada itu sungguh-sungguh hanya satu belaka. Tuhan dan semua (lainnya) berhakekat sama.[6]

Dari uraian yang telah penulis kemukakan tersebut dapat disimpulkan bahwa konsep "hakekat yang ada" dalam faham Pantheisme dengan konsep "wujud al-Haq" Ibnu 'Arabi memiliki kesamaan, yaitu segala yang ada dalam alam ini pada hakekatnya adalah Tuhan itu sendiri. Namun Ibnu 'Arabi memiliki formulasi pandangan dan argumentasi logika yang lain tentang wujud Tuhan dengan wujud alam. Antara keduanya menurut Ibnu 'Arabi jauh berbeda meskipun hakekatnya hanya satu. Sedangkan dalam ajaran Pantheisme, tidak ada perbedaan antara wujud Tuhan dengan wujud alam.

Menurut Ibnu 'Arabi antara Tuhan, alam semesta dan manusia, sekalipun dikatakan berada dalam satu keberadaan atau *wahdat al-wujud*, namun alam semesta dan manusia sifatnya nisbi dan terbatas, keberadaannya bergantung pada yang tak terbatas. Sedang Tuhan yang tak terbatas menurut Ibnu 'Arabi berada diluar relasi, bukan yang ada dalam pengertian dan perasaan, Tuhan adalah independen atau mandiri dari semua makhluk-Nya, adanya bukan dari luar

---

[5] Lihat Prof. Ir. Poejawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, (Cet. VII; Jakarta: Bina Aksara, 1986), h. 64-65.

[6] Lihat *ibid.*, h.48.

dirinya dan bukan pula karena yang selain dirinya. Akan tetapi ada karena diri-Nya dan oleh diri-Nya sendiri. Ia meliputi segala yang diciptakan-Nya, hubungan-Nya dengan segala yang diciptakan-Nya, dia membutuhkan mereka dalam kaitannya dengan ketuhanan-Nya. Sebab tanpa makhluk ciptaan-Nya Dia tidak dikenal sebagai Tuhan, yaitu objek pemujaan (*ilah*) sampai komplemen logis dari ilah (*ma'luh*) diketahui. Karenanya Ibnu 'Arabi melihat realitas alam dan manusia, tidak lain dari *tajalli Ilahi*, sekalipun sebagai cermin bagi diri-Nya untuk melihat diri-Nya yang Maha Sempurna, demikian pula sebagai pengenalan akan keberadaan-Nya. Hal yang demikian ini pulalah yang menjadi tujuan dari penciptaan itu sendiri.

**2. Tentang Penciptaan Alam.**

Beberapa filosof yang telah membahas masalah penciptaan alam ini, namun dalam hal ini penulis hanya akan menampilkan Teori Plotinus dalam hal penciptaan alam sebagai representasi dari teori pantheistik dari filosof lain, untuk penulis bandingkan dengan teori penciptaan alam yang ada pada konsep Ibnu 'Arabi. Sebagaimana diungkapkan oleh Prof. Ir. Poejawijatna bahwa "yang amat masyhur pandangannya yang bersifat pantheisme itu adalah Plotinus..." [7]

Dalam uraian bab sebelumnya, penulis telah mengemukakan teori emanasi Plotinus pada bagian

---

[7] Prof. Ir. Poejawijatna, *Manusia dengan Alamnya*, (Cet. III; Jakarta: Bina Aksara,1983), h. 69.

ketiga sub C, bahwa; karena yang pertama tersebut memiliki kesempurnaan, maka kesempurnaan ini berlimpah-limpah, meluap-luap. Dari yang Esa tersebut meluaplah yang bermacam-macam, sehingga apa yang dikatakan orang penciptaan tidak lain dari pelimpahan atau emanasi.

Menurut Plotinus, proses terjadinya wujud ini adalah ; dari yang pertama itu, keluarlah makhluk yang pertama yaitu *akal*, dari akallah keluar *jiwa alam* sebagai makhluk kedua, dari jiwa alam keluarlah materi sebagai wujud terendah. Semuanya datang dari yang pertama dan semuanya langsung berhubungan dengan yang pertama itu. Maka terjadilah kesatuan yang ada (*Pantheisme*).[8]

Dalam filsafat Plotinus, masalah penciptaan tersebut bukanlah masalah kehendak, melainkan masalah keharusan yang pasti bagi tabiat kebaikan yaitu Tuhan.[9]

Namun Teori Plotinus melahirkan kesulitan baginya tentang bagaimana timbulnya yang banyak dari yang satu. Mungkinkah yang banyak itu timbul dari sesuatu yang tidak mempunyai kehendak dan

---

[8] Lihat Muhammad al-Bahi, *al-Janib al-Ilahi min al-Tafkir al-Islamy*, (al-Qahirah: Dar al-Kitab al-Arabili al-Tibaáh wa al-Nasyr, 1967), h.151.

[9] Abbas Mahmud Aqqad, *Allah*. Diterjemahkan oleh A. Hanafi, MA., dengan judul "*Ketuhanan Sepanjang Ajaran Agama-agama dan Pemikiran Manusia*, (Cet.II; Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h.167

tidak dapat berbuat? Untuk mengatasi kesulitan itu Plotinus mengemukakan metafora. Timbulnya yang banyak dari yang satu adalah ibarat sinar matahari yang memancari sekelilingnya bukanlah karena kehendaknya, tetapi karena esensinya demikian. Begitu pula yang satu, yang banyak itu melimpah dari yang satu dengan sendirinya, tanpa mengurangi hakekat zatnya.[10]

Adapun pandangan Ibnu 'Arabi tentang penciptaan alam adalah; yang mula-mula diwujudkan Tuhan adalah akal pertama yang disebut *al-Hakikah al-Muhammadiyah* yang diistilahkan dengan *Nur Muhammad* yang menjadi dasar lahirnya segala sesuatu.

Teori Nur Muhammad yang mengangggap bahwa alam adalah copy dari Tuhan, ia adalah timbul dari Allah yang Qadim dan yang memancar dari zat yang qadim itu tentu qadim pula dan dari pancaran Nur inilah terciptanya alam semesta.[11]

Tuhan dalam mengaktualisir ide-ide yang ada dalam ilmunya yang abadi ke dalam wujud empirik menurut Ibnu 'Arabi melalui tahapan – tahapan penciptaan yang didahului oleh *kehendak suci* dari Tuhan yang juga disebut dengan *al-Iradah al-Muqaddasah*.

---

[10] Lihat Suparjo, *Plotinus*, Paper yang disusun pada Study Purna Sarjana II, Dosen-dosen IAIN seluruh Indonesia 1975/1976 di Yogyakarta.

[11] Lihat Yunasril Ali, *Membersihkan Tasawuf dari Syirik dan Khurafat*, (Jakarta: Yayasan al-Amin, t.th.), h. 108.

Hal yang demikian ini pulalah yang dianggap oleh Ibnu 'Arabi sebagai *Tajalli Tanzih Ilahi* kepada *hakekat al-Kulli,* dari sinilah awal dari penciptaan, yang ia sebut dengan al-Haba'[12], Ibnu 'Arabi mengatakan:

بدا الخلق الهبا و أول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية.[١٣]

Artinya:

> Awal dari penciptaan adalah al-Haba' dan wujud yang pertama terdapat di dalamnya adalah al-Haqiqah al-Muhammadiyah al-Rahmaniyah.

Para filosof menurut Ibnu 'Arabi mengartikan al-Haba' dengan istilah *Hayula* (*Hyule*).[14] Sedang arti *Hayula* (*Hyule*) menurut Ibrahim Madkur, adalah bahwa bahasa yang bersumber dari Yunani asli; yang dimaksudkan adalah *al-Ma'dah al-Ula* (materi pertama) yang menerima segala bentuk.[15]

Dalam proses penciptaan menurut Ibnu 'Arabi, Tuhan disamping bertajalli dengan *tajalli tanzih*-Nya terhadap hakekat *al-Kulli*, Tuhan bertajalli dengan Nur (cahaya-Nya) kepada al-Haba'. Dalam al-Haba' ini memancar cahaya Tajalli Ilahi, laksana lubang-lubang rumah yang menerima pancaran cahaya lampu, semakin dekat cahaya itu, semakin kuat dan terang

---

[12] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyah*, *op.cit.,* jilid I, h. 119

[13] *Ibid*., h.118

[14] *Ibid*., h.119

[15] Ibrahim Madkur, *Mu'jam al-Falasifah*, (Qahirah: al-Amiriyah, thn. 1979), h. 208.

pula cahaya yang dipantulkannya. Dan tidak ada yang lebih dekat, dan dapat menerima cahaya dalam haba' tersebut, menurut Ibnu 'Arabi, kecuali Hakekat Muhammad, yang juga disebut dengan aqal (*al-aql*). Hal ini pulalah yang menjadikan hakekat Muhammad sebagai Sayyid al-Alam, yang merupakan awal dari segala yang nyata di dalam wujud.[16]

Karenanya menurut Ibnu 'Arabi, adanya hakekat Muhammad tidak terlepas dari tiga komponen dasar yang merupakan Tajalli Ilahi yaitu: Nur Ilahy, al-Haba', serta hakekat al-Kulli.[17]

Dalam hal ini, yang dimaksud dengan Hakekat Muhammmad dalam teori penciptaan alam dalam ajaran Ibnu 'Arabi, bukanlah pribadi Muhammad bin Abdullah yang merupakan Nabi dan Rasul Tuhan, akan tetapi hakekatnya atau cahayanya yang pertama menerima pancaran Nur Ilahy, yang bersifat al-Faidh (emanasi), yang kemudian terus-menerus memancar.[18] Kemudian merupakan kenyataan pertama dalam uluhiyah, dari padanyalah terjadi segala alam semesta dalam tiap tingkatannya, seperti alam *jabarut*, alam *malakut*, alam *mitsal*, alam *ajsam*, dan alam *arwah*.[19]

---

[16] Lihat *ibid*., h. 119.

[17] *Ibid.*

[18] Ibrahim Hilal, *al-Tasawuf al-Islamy bain al-Din wa al-Falsafah*, Qahirah: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah,1979), h. 215.

[19] Hamka , *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, (Cet. XI, Jakarta: Pustaka Panjimas, th. 1984), h. 155.

Menurut Ibnu 'Arabi, setelah terciptanya Nur Muhammad dari suatu pancaran Nur Ilahy, terciptalah air dalam keadaan dingin membeku, seperti permata di dalam suatu lingkaran putih, di dalamnya diberi suatu kekuatan yang menjadi unsur penggerak; laksana nafas (ruh) dalam anggota badan. Dengan kehendak dan kekuasaan Tuhan, air yang tadinya membeku, mencair dan mengalir meninggalkan bagian-bagiannya dalam keadaan berombak, sehingga terjadilah busa yang disertai dengan suara pujian yang memuji kepada yang Haq. Selanjutnya dari busa inilah tercipta bumi yang berbentuk bulat, dari gesekan bumi disaat diciptakan terjadilah angin, kemudian muncul pula padanya langit yang tinggi disertai dengan cahaya bintang-bintang yang gemerlapan.[20]

Dengan penciptaan inilah Tuhan menurut Ibnu 'Arabi menampakkan diri dan kebesaran-Nya. Ia mewujudkan rahmat dan kasih sayangnya terhadap segenap makhluk-Nya. Dengan ciptaan-Nya Ia menampakkan diri-Nya lewat asma' dan sifat-Nya, Ia Maha Esa dalam keragaman ciptaan-Nya, mencipta dengan diri-Nya, pada diri-Nya, dan oleh diri-Nya.

Dari uraian yang telah penulis kemukakan di atas, nyatalah bahwa; konsep penciptaan Alam Ibnu 'Arabi mempunyai beberapa persamaan dengan teori emanasi Plotinus. Sebab dalam teori Tajalli, Ibnu 'Arabi memper-gunakan juga istilah akal pertama, Nafs al-

---

[20] Lihat Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyah, op.cit.,* h.4.

kully, serta materi. Kesemuanya itu adalah peristilahan yang dipergunakan Plotinus dalam teori emanasinya. Namun jika diteliti secara mendalam, peristilahan-peristilahan tersebut dalam konsep Ibnu 'Arabi terdapat penafsiran yang berbeda. Ini berarti Ibnu 'Arabi bukan hanya terpengaruh dengan ajaran Plotinus akan tetapi juga beliau memperkaya ajarannya dari berbagai ajaran lain, termasuk di antaranya adalah ide al-Hallaj tentang terdahulunya cahaya Muhammad, begitupun dari berbagai sumber filsafat yang ditelaahnya.

### 3. Hubungan antara Tuhan dengan Manusia.

Plotinus memandang jiwa sebagai kekuatan pengatur. Pemikiran beliau melangkah sejauh mungkin, dan menganggap setiap kekuatan yang bekerja dalam alam ini adalah jiwa. Ia juga berpendapat bahwa langit juga mempunyai jiwa.[21] Jiwa dalam hal ini baru bisa kembali kepada Tuhan apabila jiwa bersih. Untuk itu jiwa yang senantiasa terikat pada badan (benda) sukarlah ia mencapai tujuan yang suci, yaitu bersama dengan Tuhan, mengalir ke asalnya yang satu. Jiwa yang benar-benar ingin kembali memperoleh kesenangan hidup dalam alam asal itu, ia harus terlebih dahulu meninggalkan godaan-godaan yang ada di dunia ini dengan cara melatih diri untuk hidup sederhana dan selalu menghindarkan diri dari segala hidup keduniaan.

---

[21] Lihat A. Hanafi, MA., *Filsafat Scolastik*, (Cet.II; Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983), h.62-63.

Kalau toh sebaliknya dikerjakan, maka jiwanya kelak sesudah mati akan kembali lagi (ber-reinkarnasi) karena ia belum sanggup melepaskan diri dari kebendaan dan haruslah ia masuk kembali ke dalam badan lain, apakah ia kembali seperti manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan atau yang lainnya menurut tinggi rendahnya derajat kedurhakaan yang diperbuatnya.[22]

Dengan demikian, tujuan hidup manusia menurut Plotinus adalah untuk mencapai persaman dengan Tuhan dengan jalan membebaskan jiwa dengan sebenar-benarnya dari pengaruh kebendaan, sehingga dengan demikian jiwa dapat meningkat ke alam rohaniyah dan alam fikiran dan selanjutnya bersatu dengan Tuhan.

Sedangkan Ibnu 'Arabi telah menguraikan hakekat hubungan keakraban antara Tuhan dengan manusia lewat teori cinta antara Tuhan dengan Makhluk-Nya. Beliau menguraikan arti cinta dengan cara yang indah dan menarik sekali. Uraian beliau akan memberikan fakta-fakta yang jelas bagi kita, apa tujuan tasawuf dengan sufinya itu.

Menurut Ibnu 'Arabi, seluruh alam ini telah dijadikan Allah dengan satu tujuan, supaya seluruh alam ini menyerahkan cintanya kepada Allah, dan itulah rahasia hayat ini.[23] Dengan demikian orang yang

---

[22] Lihat A. Rahman Musa, *Filsafat Islam*, Jilid I; (Ujung Pandang: IAIN "Alauddin" Ujung Pandang, 1983), h. 27.

[23] Keterangan selengkapnya Lihat; Haji Zaenal Arifin Abbas, *Ilmu Tasawuf*, (Cet. I; Medan: Firma Maju, t.th.), h.190-192.

tidak menghabiskan kecintaannya kepada Allah, tidak mendapatkan rahasia hidup yang sebenarnya.

Lebih lanjut Ibnu 'Arabi menegaskan bahwa; cinta itu bukanlah dengan lafaz-lafaz yang diucapkan oleh lisan dan yang digambarkan oleh khayal. Karena cinta itu mempunyai tanda-tanda, mempunyai saksi-saksi dan syarat-syarat antara lain adalah; ia hanya mendengar suara kekasihnya saja, dan ia hanya mau melihat kekasihnya saja dan dilihat kekasihnya saja. Ia hanya mau berbicara dengan kekasihnya dan hanya mau memperkatakan kekasihnya. Ia tidak mau kepada yang lain dari kekasihnya dan tidak mau diladeni oleh yang lain dari kekasihnya saja.[24]

Menurut Ilmu Tasawuf, cinta kepada Tuhan mem-bawa orang mu'min sampai kepada hayat yang menjadi sumber kebersihan bagi dirinya, dimana ia hidup dalam suatu alam yang penuh dengan ridha, penuh dengan ketenangan dan kebahagiaan.

Adapun cinta Allah kepada kita, karena dengan petunjuk-petunjuk dan perintah-perintah-Nya kepada kita itu, sehingga kita dapat mengetahui amal-amal yang akan menyelamatkan kita dunia dan akhirat, di samping kita dapat memberikan cinta kita yang sebenarnya. Kalau kita tidak tahu meletakkan cinta yang sebenarnya ada pada kita, maka akan jatuhlah cinta kita kepada obyek yang tidak wajar adanya. Bahkan akan membawa kita kepada kecelakaan dunia

---

[24] Disadur dari *ibid.*, h.192-193.

dan akhirat. Dan di antara cinta Allah kepada kita, ia mendatangkan nabi-nabi dan rasul-rasul untuk menunjukkan kita, bahkan kedatangan nabi-nabi dan rasul-rasul tersebut dibarengi dengan perlengkapan-perlengkapan dan pendahuluan-pendahuluan. Dengan demikian, kelihatanlah dengan jelas bagaimana kelengkapan Allah membela dan mendidik manusia. Ini menjadi nyata bagi kita seperti firman Allah dalam surah al-Rahman ayat 31, berbunyi:

سنفرغ لكم أيها الثقلان

Terjemahnya:

> Kami akan memperhatikan kepadamu hai manusia dan jin.[25]

Ayat tersebut di atas menunjukkan betapa besarnya perhatian Allah kepada kita, ini berarti demi kecintaan-Nya kepada kita, oleh karena seandainya bukan karena kasih sayang-Nya kepada kita, tentulah segala kebutuhan kita tidak akan dipersiapkannya. Dengan demikian, hendaknyalah kita menghargai dan mensyukuri kecintaan Allah tersebut dengan melaksanakan perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya, kita beramal, melakukan segala bentuk pengabdian hanya semata-mata mengharap ridha-Nya, dengan penuh rasa cinta kepada-Nya, melebihi kecintaan kita kepada diri kita sendiri, bahkan kepada seluruh selain-Nya.

---

[25] Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsir al-Qur'an; 1971), h. 887.

Kedalaman makna ibadah menurut Ibnu 'Arabi tidak akan berarti tanpa adanya korelasi antara subyek dan obyek. Demikian pula ilmu tentang *Yang Haq* hanya dapat diperoleh dengan ilmu yang sama pula, sesuai dengan sifat ilmu itu sendiri. Ibnu 'Arabi mengatakan:

فينبغي للعاقل أن يعرف الله فليقلد فيما أخبره عن نفسه في كتبه و على سنة رسله وإذا أراد أن يعرف الأشياء فلا يعرفها بما تعطيه قواه وليسع بكثرة الطاعة حتى يكون الحق سمعه و بصره وجميع قواه فيعرف الأمور كلها الله بالله إذ ولا بد من التقلد وإذا عرفت الله بالله و الأمور كلها بالله لم يدخل عليك في ذلك جهل ولا شبهة ولا شك ولا ريب فقد نبهتك على أمر ما طرق سمعك.[٢٦]

Artinya:

> Sepatutnya bagi orang yang berakal, jika ia mau mengenal Tuhan. Maka hendaknya ia mengikuti apa yang disampaikan oleh intuisinya yang bersumber dari Kitab-kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya, dan jika ia akan mengetahui sesuatu, namun tidak dapat diketahui sesuai dengan kemampuannya, maka hendaklah ia meluangkan diri untuk memperbanyak taat, sehingga Allah menjadi pendengaran dan penglihatannya, demikian pula seluruh kemampuannya. Maka ia pun mengetahui segala hal dengan Allah, dan ia dapat mengenal Allah. Hal yang demikian tidak akan terwujud kecuali dengan taqlid. Dan jika engkau mengetahui

---

[26] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyah*, vol. II, *op.cit.*, h. 298.

> Allah dengan Allah, dan segala hal dengan Allah, maka tidak ada lagi kebodohan, syubhat, atau keragu-raguan serta kebimbangan atasmu. Maka sesungguhnya Aku mengingatkanmu dengan suatu hal yang terlintas dalam pendengaranmu.

Menurut Ibnu 'Arabi, sebagai langkah awal menuju ma'rifah adalah pemusatan pikiran terhadap ajaran-ajaran syar'i yang harus dilakukan dengan penuh kesadaran disertai dengan penghayatan akan maknanya.[27] Sehingga simbol-simbol yang dilakukan tidak hanya dilihat sebagai suatu kewajiban akan tetapi sekaligus menjadi kebutuhannya. Karena pendekatan diri kepada Tuhan tidaklah terbatas pada keberhasilan mengatasi kebodohan dan kekurangsadaran terhadap diri saja, akan tetapi juga berarti pembebasan diri dari suatu pengajaran yang bersifat murni serta hal-hal yang tidak riil lainnya.[28] Namun demikian tidaklah berarti meninggalkan ajaran-ajaran yang bersifat doktriner merupakan pintu awal menuju ke jalan Allah, seperti yang dikatakannya:

فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي تقوم به طهارتك و صلاتك و صيامك و تقواك ما يفرض عليك طلبه خاصة لا تزيد على ذلك و هو أول باب السلوك.[٢٩]

---

[27] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *al-Anwar*, (Maba'ah al-Jamaliah, Mesir, tahun 1914). h.13

[28] Disadur dari Titus Burchardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, Terjemahan Asyumardi Azra, (Jakarta: Pustaka Jaya, th. 1984), h. 17

[29] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Loc. cit.*

Artinya:

> Yang mula-mula yang wajib atas kamu ialah menuntut ilmu yang bisa kamu gunakan untuk kesucianmu, shalatmu, puasamu, serta taqwamu, serta apa yang difardukan terhadapmu khususnya untuk kamu cari dan pelajari. Tidak usah kamu tambah dari itu. Itulah bab awal dari suluk (jalan menuju Allah).

Untuk itu menurut Ibnu 'Arabi, tingkatan-tingkatan rohani yang harus dijalani oleh para sufi merupakan suatu usaha yang harus betul-betul ditekuni dan dijalani dari suatu tingkatan ke tingkatan berikutnya. Maka dalam menjalani satu tingkatan (stasion) dari tingkatan rohani menurut Ibnu 'Arabi melalui tahapan-tahapan tertentu yang harus betul-betul mantap dan sempurna. Dilaksanakan sesuai dengan syarat-syarat maqam itu sendiri. Seperti yang ditegaskan oleh Ibnu 'Arabi.

فمن المقامات ما هو شروط فإذا زال الشرط زال.[٣٠]

Artinya:

> Dari stasion-stasion ( *maqamat* ) ada beberapa syarat-syarat yang telah diisyaratkan, maka apabila syaratnya lenyap, maka lenyap pula maqam (stasion) itu.

Menurut Ibnu 'Arabi perintah-perintah agama yang bersifat formal seperti; shalat, thaharah, puasa, dan sebagainya adalah satu bentuk realisasi dari *Taqwa* yang merupakan bab pertama bagi suluk.

---

[30] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyah*, jilid II, *op.cit.*, h. 385

Kemudian memasuki tangga *Wara*, selanjutnya Zuhud, dan akhirnya Tawakkal.[31]

Di samping maqamat yang harus dilalui oleh para sufi dalam memperoleh hakekat ma'rifat, juga tak kalah pentingnya adalah keadaan rohani (hal) yang merupakan penerang tiba-tiba terhadap hati. Ia adalah anugrah Ilahy yang sifatnya berbeda dengan maqamat. Di mana hal bersifat sementara, datang dan pergi dari seorang sufi dalam perjalannya mendekati Tuhan.[32] Dalam hal ini Ibnu 'Arabi mengutarakan:

و الأحوال مواهب لا مكاسب إعلم أن الحال نعت إلهي من حيث أفعاله و تو جيهاته علي كائنته.[٣٣]

Artinya:

> Ahwal adalah pemberian dari Tuhan bukanlah merupakan hasil usaha. Ketahuilah! sesungguhnya al-Hal merupakan sifat Ilahy dari segi "af'al-Nya" dan bimbingannya kepada makhluk-Nya.

Apabila seorang sufi telah sampai kepada tingkat al-Hal ini maka ia telah sampai kepada hakekat ma'rifah. Dalam hal ini Ibnu 'Arabi mencapai tingkat ini dengan melalui ilmu akal dan ilmu zauq, sedangkan perpaduan antara ilmu akal dan ilmu zauq ini menurut Mistka Muhammad Amin merupakan bentuk pengetahuan tentang kebenaran yang paling tinggi nilainya. Dan

---

[31] Lihad *ibid*., h. 14.

[32] Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, th.1978), h. 63.

[33] Muhyiddin Ibnu 'Arabi , *op. cit*., h. 384.

kebenaran itu sendiri bagi Ibnu 'Arabi disebut dengan ma'rifah.[34]

Rasa dan akal diberikan Tuhan kepada manusia merupakan dua kekuatan yang dapat digunakan oleh manusia di dalam merenungi dirinya, sebagai langkah terhadap pengenalan, dan jalan menuju ma'rifat. Ibnu 'Arabi mengatakan:

إن المعرفة بالله ما لها طريق الا المعرفة بالنفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه فقال أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه.[٣٥]

Artinya:

> Sesungguhnya ma'rifat kepada Allah tidak ada jalan lain baginya kecuali ma'rifat (pengenalan) terhadap diri sendiri. Maka ia berkata: Barang siapa mengenal dirinya juga akan mengenal Tuhannya, dan berkata: Orang yang paling mengetahui tentang dirinya dialah yang paling tahu akan Tuhannya.

Dengan demikian pendekatan Ibnu 'Arabi terhadap Tuhan tidaklah terlepas dari pendekatannya terhadap realitas manusia dan alam. Dengan pengamatan empiriknya menemukan rahasia-rahasia Ilahy, yang kemudian dipadukan dengan pengalaman sufistiknya yang ber-pegang kepada *zauq* (intuisi) nya.

Setelah penulis menguraikan pokok-pokok pandangan Plotinus dan Ibnu 'Arabi tentang Hubungan

---

[34] Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam*, (Jakarta: UI. Pres, 1983), h. 57.

[35] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *op. cit.*, jilid II, h. 29.

manusia dengan Tuhan dapatlah ditarik kesimpulan bahwa pada dasarnya kedua tokoh tersebut masing-masing mengutamakan pembersihan jiwa dalam menuju hakekat ma'rifat kepada Tuhan, bahkan kepada tingkat persatuan antara manusia dengan Tuhannya.

Kalau diteliti secara mendalam, ajaran-ajaran tasawuf Ibnu 'Arabi, memang ajaran-ajarannya banyak diwarnai oleh Plotinus. Namun tidaklah berarti bahwa ajarannya sepenuhnya diambil dari konsep Plotinus. Karena di samping Plotinus, Ibnu 'Arabi juga banyak mempelajari ajaran filosof-filosof lainnya seperti; Plato, juga ajaran ulama-ulama kalam seperti Mu'tazilah dan Asy'ari. Begitu juga ajaran tokoh-tokoh sufi sebelumnya seperti Ibnu Musirrah, al-Hallaj, al-Hakim al-Tarmizi, serta Abu Yazid al-Bustamy. Kesemuanya itu ditafsirkan dan dibaurkan oleh Ibnu 'Arabi ke dalam suatu pandangan umum ke dalam ajaran tasawufnya. Sehingga dengan kejernihan pikirannya lahirlah pemikiran-pemikiran tentang metafisika, aqidah-aqidah pengetahuan, dan yang paling menonjol adalah keterkaitan antara bentuk-bentuk ma'rifat seluruhnya dengan Hikmah Ilahiyah yang disusun oleh para auliya' didasarkan pada tenggelamnya kemuliaan akar-akar segala sesuatu dan semua derajat wujud yang menyatu ke dalam wujud Ilahy.[36]

---

[36] Bandingkan dengan Sayyed Husein Nasr, *The Muslim Sages*, (London: Harvard University Press,th. 1969), h.101

Perpaduan antara filsafat dan tasawuf yang dilakukan Ibnu 'Arabi merupakan suatu penyelidikan dengan cara filosofis dalam membuka hijab yang membatasi hidup lahiriyah dan batiniyah. Membuka rahasia yang tersembunyi dibalik kenyataan yang ada. Hal demikian mengangkat Ibnu 'Arabi ke puncak ketenarannya dalam ajaran tasawuf yang tiada bandingnya. Sehingga para ahli mengakui betapa kepiawaian Ibnu 'Arabi dalam menggunakan kata-kata dalam meng-gabungkan antara keagamaan dan filsafat dan *sir* (rahasia) yang disembunyikan oleh para sufi. Karenanya pulalah Ibnu 'Arabi disamping dikenal sebagai tokoh sufi yang besar, beliau juga dikenal sebagai seorang filosof yang mendalam.[37]

Adapun Platonisme menurut Ibnu 'Arabi, dianggap aliran filsafat yang mengakui adanya anugrah Ilahy dalam pencapaian *Hakekat Kebenaran* yang mereka tangkap lewat *zauq*. Disamping itu, Ibnu 'Arabi mengakui bahwa; apa yang sebenarnya diperoleh Plato sama dengan apa yang diperoleh oleh sufi, yakni menyangkut masalah **kasyf** dan **wujud**.[38]

Ibrahim Hilal mengatakan bahwa; kebangkitan Ibnu 'Arabi didalam membela filsafat utamanya filsafat Platonisme dan membaurkannya dengan tasawuf Islam, merupakan suatu isyarat akan kebangkitan kembali faham filsafat terutama filsafat Platonisme di

---

[37] Bandingkan dengan Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, *op. cit.*, h.153

[38] Lihat Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *op. cit.*, h.465.

tengah-tengah perkembangan pemikiran Islam, terutama dalam tasawuf, setelah Imam al-Ghazali membantai filsafat dengan bukunya *Tahafut al-Falasifah*.[39]

## B. Segi Perbedaan Antara Keduanya

Seperti yang telah penulis kemukakan pada pembahasan yang lalu bahwa; pantheisme adalah salah satu ajaran filsafat yang berfaham bahwa semua alam ini adalah Tuhan, atau dalam kata lain Tuhan adalah alam ini semua.

Sedangkan menurut Ibnu 'Arabi, Tuhan, manusia dan alam semesta merupakan suatu kenyataan dari *wujud*, keberadaannya senantiasa berada pada dimensinya masing-masing. Namun demikian, Tuhan merupakan sumber dari yang ada, meliputi keberadaan segala yang ada. Dia adalah awal dari segala yang ada dan tempat kembali dan berakhir segala yang ada.

Abdul Hadi mengemukakan bahwa faham *wahdat al-wujud* jika diartikan secara harfiah berarti faham kesatuan wujud atau kesatuan transendent wujud. Bila kaum Pantheis berpendapat bahwa segala sesuatu itu Tuhan, maka kaum *wahda tal-wujud* berpendapat bahwa segala yang ada ini bersumber dari yang satu dan diliputi oleh yang satu, dan satu itu adalah Tuhan.[40] Seperti yang diungkapkan oleh Ibnu 'Arabi:

---

[39] Lihat Ibrahim Hilal, *op. cit.*, h. 132.

[40] Abdul Hadi MW, "*Sufi Jenius dari Andalus*" (Pesantren, P3M nomor 3/ vol. II/1985), h. 68-69.

فإنه ما ثم في الوجود الا الله تعالي و صفاته و أفعاله فالكل هو وبه و منه و إليه.[٤١]

Artinya:

> Maka sesungguhnya tidak ada disana didalam realitas (wujud) kecuali Allah Ta'ala, sifat dan *af'aln*-Nya, maka semuanya adalah Ia. Dan dengannya sesuatu itu berada, dari-Nya sesuatu itu berasal serta kepada-Nya akan kembali.

Dengan demikian konsepsi *wahdat al-wujud* dalam ajaran filsafat tasawuf Ibnu 'Arabi merupakan suatu ajaran tauhid tanzih, dimana tiada zat kecuali hanya zat Tuhan yang berkuasa dalam segala-galanya, selain Dia maka tidak ada yang berkuasa, semua makhluk hanyalah merupakan gambaran dari kekuasaannya. Pencipta yang maha hebat itu adalah Allah yang Maha Agung. Hal ini ditegaskan Ibnu 'Arabi di dalam kitab *Futuhatnya* sebagai berikut:

فالرب رب والعبد عبد فلا تغالط ولا تخالط.[٤٢]

Artinya:

> Maka Tuhan adalah Tuhan, dan hamba adalah hamba, maka janganlah engkau berbuat salah, dan jangan mencampurbaurkan.

Tuhan dalam zat-Nya menurut Ibnu 'Arabi tidak dapat diperbandingkan dengan apapun dari segala ciptaan-Nya. Sebab Ia merupakan Zat yang Mahatinggi

---

[41] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *al-Anwar*, Op.cit., h.9.

[42] Muhyiddin ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyah*, Jilid III, Baerut: Dar al-Shadir,t.th.), h.224.

dan Mahasuci dari segala macam kesamaan. Maha Esa dari segala macam persekutuan, demikian pula dengan kemahaesaan-Nya meliputi segala sisi yang bertentangan. Ia meliputi segala bentuk yang ada baik yang lahir maupun yang batin, yang awal dan akhir. Segala sesuatu bersumber dari-Nya, dengan-Nya segala sesuatu berada dan kepada-Nya sesuatu akan berakhir dan kembali.

## C. Kekhususan Konsepsi *Wahdat al-Wujud* Ibnu 'Arabi.

Ajaran *wahdat al-wujud* dalam filsafat tasawuf Ibnu 'Arabi merupakan suatu ajaran yang melihat masalah wujud dalam hal ini Tuhan, manusia dan alam, sebagai suatu kesatuan, namun berada dalam dimensinya masing-masing, dan Tuhan meliputi segala yang ada. Sehingga yang ada bersifat nisbi. Merupakan ada yang diadakan tidak lain dari yang mengadakannya. Sebab apa yang ada merupakan penampakan bagi diri-Nya, dan segala yang ada bersumber dari-Nya, serta ia pulalah yang menjadi esensi-Nya. Namun tidaklah berarti yang diadakan dan yang terbatas, menjadi yang tak terbatas, alam semesta dan manusia menjelma menjadi Tuhan, dan Tuhan menjadi manusia.

Berkenaan dengan hal ini, Ibnu 'Arabi berkata: Matahari tampak di permukaan bulan. Padahal di dalam bulan itu tidak ada matahari. Sama halnya sinar

matahari yang merupakan pantulan dari asma' (cahaya)Nya, bukan berarti Tuhan menjelma disitu.[43]

Dengan demikian, menurut Ibnu 'Arabi antara Tuhan, alam semesta dan manusia, sekalipun dikatakan berada dalam satu keberadaan atau *wahdat al-wujud*, namun alam semesta dan manusia sifatnya nisbi dan terbatas, keberadaannya bergantung pada Yang Tak Terbatas. Sedang Tuhan Yang Tak Terbatas menurut Ibnu 'Arabi ada di luar relasi. Bukan yang ada dalam pengertian dan perasaan. Tuhan adalah independen atau mandiri dari semua makhluknya. Ada-Nya bukan dari luar diri-Nya dan bukan pula karena yang selain diri-Nya. Akan tetapi ada karena diri-Nya dan oleh diri-Nya sendiri.

Keberadaan realitas sebagai suatu yang ada, tidak akan mungkin dapat diketahui tanpa ia berada dan diketahui akan keberadaannya. Karena keberadaan realitas sebagai suatu yang nisbi tidaklah mungkin ada dengan sendirinya tanpa ada yang mengadakannya. Sebaliknya ***ada*** yang mengadakan dalam suatu keberadaan, tidak akan mungkin diketahui bahwa ia mengadakan tanpa adanya suatu yang diadakan. Sehingga ***ada*** dan yang diadakan merupakan suatu keterkaitan yang tidak terpisahkan.

Realitas merupakan penampakan *diri* (*tajalli Ilahy*) lewat asma' dan sifat-Nya yang sempurna. Hal

---

[43] Mushtafa Mahmud, *al-Sir al-A'zham*, diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar,Lc. Dengan judul "Rahasia Yang Maha Agung", (Cet. I, Bandung: Husaini th. 1986), h. 16.

ini pulalah yang merupakan hikmah dari penciptaan alam, tujuan dari adanya realitas. Seperti yang terdapat dalam sebuah hadits qudsi yang dikutip dari Ibnu 'Arabi;

كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق و تعرفت إليهم فعرفوني.[44]

Artinya:

> Aku (Allah) adalah perbendaharaan yang terpendam, aku ingin supaya aku dikenal, maka aku ciptakan alam ini, sehingga dengan itu mereka mengenal aku.

Asma' dan sifat Ilahy yang merupakan eksistensi Zat-Nya merupakan kemungkinan-kemungkinan Ilahy yang terkandung dalam alam semesta, yang sesungguhnya adalah wasilah-wasilah dimana Allah ber*tajalli* pada realitas ini.[45]

Ibnu 'Arabi melihat alam sebagai *tajalli Ilahy*, merupakan kumpulan dari sifat-sifat Allah dan eksistensi zat-Nya pada alam ini. Oleh karena itulah bersifat nisbi lagi terbatas, sesuai dengan sifat fenomena itu sendiri yang dibatasi oleh patokan nisbah dan hubungan. Maka semua kenyataan empiris adalah sifat-sifat Allah, seperti ungkapan Ibnu 'Arabi yang dikutip oleh Ahmad Daudi:

---

[44] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyah*, volume II, *op.cit*, h. 322.

[45] Sayyed Husein Nasr, *The Muslim Sages*, (Harvard University Press, London, th.1969), h.109.

فما وصفناه بوصف الا كنا نحن (المخلوق) ذلك الوصف فوجدناه وجوده ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا و هو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه.[٤٦]

Artinya:

> Sifat apapun yang kita berikan kepada-Nya, maka kita (makhluk) adalah sifat tersebut. Wujud kita adalah wujud-Nya. Dan kita berhajat kepada-Nya dari segi wujud kita, sedangkan Dia berhajat kepada kita dari segi nyata-Nya bagi dirinya.

Menurut Ibnu 'Arabi, realitas adalah suatu kenyataan Ilahy lewat asma' dan sifat-Nya, sedang asma' dan sifat-Nya adalah wujud-Nya. Sehingga wujud ini pada esensi-nya adalah satu. Sedang asma' dan sifat-Nya adalah banyak. Wujud adalah intipati dari segala yang ada. Segala sesuatu yang bersifat *a'jam* atau binasa, hakekatnya adalah kekal kepada-Nya, tidak ada wujud yang abadi baginya sekalipun bentuk dan keadaannya beraneka ragam serta jumlahnya yang banyak atau sedikit, yang kekal hanyalah *ain* (esensi) dari wujud itu sendiri. Di dalam wujud tidak ada yang lain kecuali Tuhan Allah dengan sifat dan af'al-Nya. Dari-Nya segala sesuatu berasal dan berada, serta kepada-Nya akan kembali dan berakhir.[47]

---

[46] Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin al-Ranini*, (Jakarta: Rajawali Press, th.1983), h.76.

[47] H. Aboe Bakar Atjeh, *Ibnu 'Arabi tokoh Tasawuf dan Filsafat Agama*, (Jakarta: Tintamas,th.1965), h. 35.

Kelanggengan dan kekokohan berdirinya realitas alam menurut Ibnu 'Arabi adalah karena keberadaan Tuhan setiap saat padanya.[48] Untuk itu keberadaan Tuhan pada realitas wujud tidaklah terbatas pada apa yang tersembunyi atau bathin, sebab keberadaannya meliputi segala yang ada, baik yang zahir maupun yang bathin. Ialah yang awal dan tiada akhir akan keberadaannya. Oleh karena itu Tuhan adalah esensi dari segala yang *maujud*. Ialah wujud yang hakiki yang meliputi segala yang ada. Hal ini dipertegas oleh Ibnu 'Arabi dalam salah satu ungkapannya:

فهو الاول والاخر والظاهر والباطن فهو عين ما ظهر وعين ما بطن في ما ظهوره و ما ثم من يراه غيره و ما ثم من يبطن عنه فهو ظاهر لنفسه باطن عنه و هو المسمى باسماء المحدثات.[٤٩]

Artinya:

> Dia adalah yang dan akhir, Yang Zahir dan Yang Bathin. Dia adalah hakekat apa yang lahir dan hakekat apa yang bathin, pada waktu nyatanya. Tidak ada pada waktu wujud ini orang melihat selainnya, dan tidak ada pada wujud ini sesuatu yang bathin dari-Nya. Dia adalah lahir bagi diri-Nya dan bathin bagi diri-Nya. Dan dialah yang dinama-kan dengan nama-nama makhluk.

Melihat keberadaan Tuhan dalam wujud realitas, yang *bertajalli* lewat asma' dan sifat-Nya, maka dalam satu sisi Tuhan sebagai hakekat dari segala yang ada, ia

---

[48] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *al-Anwar,* h. 9.

[49] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Fushush al-Hikam,* h. 77

pulalah yang ada itu sendiri. Namun di sisi lain Ia bukanlah yang *ada* itu. Untuk itulah Ibnu 'Arabi mengharuskan ada-Nya sifat "Tanzih" dan "Tasybih" dalam melihat antara hubungan Tuhan dan realitas alam dan manusia. Ibnu 'Arabi menegaskan:

فأول ما يبتدأ من الاعيان ما هو أقرب مناسبة الاسماء التى تطلب التنزيه ثم بعد ذلك يظهر سلطان الاسماء التى تطلب التشبيه فالاسماء التى تطلب التنزيه هو الاسماء التى تطلب الذات لذاته والاسماء التى تطلب التشبيه هى الاسماء التى تطلب الذات لكونها.[٥٠]

Artinya:

> Maka yang pertama apa yang menjadi awal dari kenyataan ini adalah apa yang lebih layak dekat pada Asma' yang menuntut tanzih. Setelah itu nampak keterangan dari asma yang menuntut tasybih. Adapun asma' yang menghendaki tanzih ialah asma' yang menuntut zat pada zat-Nya. Dan yang menuntut tasybih adalah asma' yang zat pada keberadaannya yang menjadi dalil (keterangan) bahwa Ia adalah Tuhan.

Dengan demikian, *tanzih* atau pengkudusan Zat Tuhan dalam ajaran Ibnu 'Arabi memberi perbedaan yang mendasar dan hakiki antara Tuhan dan makhluk-Nya. Hal yang demikian itu pula bagi Ibnu 'Arabi yang selamanya harus dibedakan. Seperti yang ditegaskan dalam kitabnya *Mawaqi'u al-Nujum*, yang dikutip oleh Ibrahim Hilal sebagai berikut:

---

[50] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyah*, jilid II. h.57.

فمن الواجب أن نفرق دائما بين الله و الانسان و العالم إذ ليس معنى الخلق على الصورة هو أن نسوي بين الله والانسان لاننا إذا قلنا أن أ هي ب و ب هي ج فليس معنى ذلك العلاقة بين هذه الثلاثة علاقة مساوات ونحن نميز فعلا عن كل من أ. ب . وج. كذلك الحق حق والانسان انسان والعالم عالم.[51]

Artinya:

> Di antara yang wajib dibedakan selamanya adalah antara Tuhan Allah, manusia dan alam. Karena bukanlah penciptaan atas bentuk berarti persamaan antara Allah, manusia dan alam. Karena sesungguhnya jika kita mengatakan ***alif*** adalah ***ba'*** dan ***ba'*** adalah ***jim***, bukanlah berarti bahwa kita menyamakan semuanya dari ***alif, ba'*** dan ***jim***. Karena hubungan dari ketiga huruf ini bukanlah persamaan. Dan kita membedakan dengan sebenarnya dari ***alif, ba'*** dan ***jim***. Demikian pula "Yang Hak" adalah 'Hak", manusia adalah manusia serta alam adalah alam.

Dari apa yang telah penulis utarakan dapatlah dipahami pendirian Ibnu Arabi mengenai masalah wujud dalam hubungannya antara Tuhan, alam dan manusia. Di mana Tuhan sebagai hakekat wujud bukanlah manusia dan alam. Ia menampakkan diri pada realitas bukanlah Zat-Nya, melainkan pada asma' dan sifat-Nya. Namun tidaklah berarti bahwa asma' dan sifat-Nya adalah Zat-Nya. Sebab Tuhan dalam Zat bagi Ibnu 'Arabi tidak dapat diperbandingkan apalagi dipersamakan dengan ciptaan-Nya, seperti dalam paham Pantheisme.

---

[51] Ibrahim Hilal, *al-Tasawwuuf al-Islamy baina al-Din wa Falsafah al-tasawuf,* h.141.

Di samping ajaran *wahdat al-wujud* bagi Ibnu 'Arabi juga masih ada ajarannya yang lain yang tidak bisa terlepas dari pokok ajarannya yaitu teori *Insan Kamil* dan *Wahdat al-Adyan*.

Pandangan Insan Kamil dalam ajaran tasawuf filsafat Ibnu 'Arabi, merupakan ajaran yang berkaitan dengan ajaran al-Hallaj tentang Nur Muhammad atau Hakekat Muhammad, yang merupakan pancaran pertama dari zat Tuhan yang bersifat *qadim*. Selanjutnya dari nur Muhamad inilah melimpah alam semesta ini.[52]

Menurut Ibnu 'Arabi, Insan Kamil adalah naib (pengganti) dari *Yang Haq* dalam penampakan bagi makhluk-Nya untuk sampai kepada kesempurnaan ma'rifat. Seperti dalam ungkapannya;

قلنا في الانسان الكامل أنه نائب عن الحق في الظهور وللحق لحصول المعرفة به على الكامل الذى تطلبه الصورة الالهية والله من حيث ذاته عن العالمين و الانسان الكامل بوجوده وكمال صورته عن الدلالة عليه لان وجوده عين و دلالة على نفسه.[٥٣]

Artinya:

> Kami katakan tentang Insan Kamil, sesungguhnya menjadi pengganti (naib) dari Yang Haq dalam penampakan bagi makhluk untuk sampai kepada kesempurnaan ma'rifah yang dituntut sebagai

---

[52] Simuh, *Konsepsi Insan Kamil dalam Tasawuf*, al-Jamiah, nomor 26. Th. 1981), h. 59

[53] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyah*, *op. cit.* Jilid III, h. 282.

gambaran Ilahy. Dan Allah dari segi Zat-Nya Maha Kaya dari alam semesta, dan Insan Kamil dengan wujud dan kesempurnaan bentuknya. Mahakaya dari dalil atasnya karena sesungguhnya wujudnya adalah esensi dilalahnya atas diri-Nya.

Adapun ajaran tentang *wahdat al-adyan* dalam ajaran tasawuf Ibnu 'Arabi, tidak terlepas dari ajaran *wahdat al-wujud* dan Insan Kamil, sebab kedua ajaran ini pulalah yang melatarbelakangi munculnya ajaran kesatuan agama ini.

Pandangan Ibnu 'Arabi tentang agama tidaklah dilihat dari sudut simbol-simbol agama tersebut, demikian pula hal-hal yang bersifat lahir dan formal. Akan tetapi penekanannya yang bersifat universal, sehingga dalam hal pengabdian kepada Tuhan dalam rangka pendekatan kepada-Nya dan bahkan sampai tersingkapnya tabir pemisah antara dirinya dengan Sang Maha Pencipta ditempuh tanpa keterikatan kepada hal-hal yang bersifat moral. Seperti halnya masalah menghadap kiblat sebagai salah satu syarat sahnya shalat sebagaimana yang telah disepakati oleh ulama-ulama yang mendahuluinya. Baginya bukanlah merupakan syarat muthlak, sebagaimana dikatakannya;

إتفق المسلون على أن التوجه إلى القبلة أعنى الكعبة شرط من شروط صحة الصلاة لولا أن الجماعة سبقنى في هذه المسئلة لم أقل به أنه شرط.[٥٤]

---

[54] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyah,*op.cit., Jilid I. H.404.

Artinya:

> Telah menjadi kesepakatan orang-orang Islam, sesungguhnya menghadapkan muka ke kiblat (ka'bah) merupakan syarat sahnya shalat. Andaikan tidak ada kesepakatan mendahului aku dalam masalah ini, aku tidak akan mengatakan sesungguhnya menghadap kiblat adalah syarat.

Karena sesungguhnya Allah SWT. berfirman "Kemanapun engkau memalingkan wajahmu di sana engkau menghadap Allah".

Ibnu 'Arabi menegakkan pendapatnya mulai dari *wahdat al-wujud* sampai kepada teorinya *wahdat al-adyan* dengan menjelaskan bahwa tidak ada perbedaan di antara agama-agama yang bukan samawi, karena semua agama itu sama tujuannya ialah menyembah Tuhan Yang Maha Esa yang kenyataannya yang mereka sembah. Maka hakekat Ibadah dari semua hamba itu adalah menetapkan bersatunya dia dengan zat Tuhan. Dan ibadah yagn bathil ialah apabila hamba itu menyembah selain yang satu dan menjadikan selainnya sebagai Tuhan.[55] Maka dari keterangan ini dapat dipahami bahwa semua agama bertujuan untuk menyembah Tuhan Yang Maha Esa semata saja. Walaupun dalam tatacara saling berbeda. Tetapi menyembah selain Tuhan YME atau menganggap selainnya sebagai yang disembah maka ibadahnya akan tidak syah, agama seperti itulah yang tidak benar. Jadi dalam hal ini bukan bentuk dan cara penyembahan

---

[55] Lihat Ibrahim Zaky Khau Rasyid, dkk., *Dairat al-Maárif al-Islamiyah*, jilid I, (Libanon: t.pn.t.th),h.347.

itu menentukan tetapi yang disembah itulah yang menentukan.

Singkatnya, Tuhan Yang Maha Esa-lah yang menjadi pokok utama dalam bentuk penyembahan. Oleh karena itu agama apapun namanya serta dalam bentuk apapun dan cara apa saja dan sampai mana saja, kesemuanya itu adalah benar bila ditujukan hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa.

## D. Penyebaran Ajaran *Wahdat al-Wujud* Ibnu 'Arabi

Penyebaran ajaran tasawuf Ibnu 'Arabi tidak hanya berkisar pada daerah dimana beliau dilahirkan dan dibesarkan, demikian pula daerah-daerah dimana beliau menimba dan mengajarkan ilmunya, akan tetapi sampai ke dunia Islam pada umumnya, dan bahkan sampai ke dunia barat. Sehingga tidak diherankan jika karya-karya beliau banyak dipelajari dan diterjemahkan ke dalam bahasa mereka. Dan bahkan menarik orang-orang barat untuk mempelajari Islam seperti yang diutarakan oleh Nurcholish Madjid:

> Perkembangan menunjukkan bahwa orang-orang barat masuk Islam terutama tertarik oleh aspek sufisme. Oleh karena itu bagi mereka, yang menarik bukanlah Ibnu Taimiyah tetapi Ibnu 'Arabi. Akhir-akhir ini ada tendensi bahwa pamor

Ibnu Taimiyah mulai disaingi oleh pamor Ibnu 'Arabi.[56]

Penyebaran tasawuf Ibnu 'Arabi dalam dunia Islam terutama di wilayah-wilayah Islam sebelah Timur mendapatkan tanah subur untuk berkembang. Sehingga ajaran-ajaran Ibnu 'Arabi tidak hanya mempengaruhi dan merubah bahasa ajaran tasawuf. Akan tetapi juga berpengaruh besar terhadap ajaran-ajaran teologi, teosofi atau filsafat tradisional. Karya-karya utama beliau seperti *Futuhat al-Makkiyah* dan *Fushush al-Hikam*, menjadi kupasan dan bahasan para ahli sufi, ma'rifat dan wali-wali sampai saat ini. Dan diajarkan di lingkungan keagamaan tradisional.[57]

Tersebarnya ajaran-ajaran Ibnu 'Arabi di wilayah Timur dunia Islam, utamanya di Persia tidak terlepas dari peranan muridnya Sadruddin al-Qunyawi, merupakan murid terdekatnya. Sadruddin al-Qunyawi adalah salah seorang murid yang paling menonjol setelah beliau wafat. Sadruddin menduduki posisi tertinggi dalam tarekat gurunya yang dikenal dengan tarekat *al-Akbariyah*, yang juga menganut faham *wahdat al-wujud*.[58]

---

[56] Nurcholish Madjid, *Tasawuf sebagai Inti keberagamaan*, Pesantren, P3M Nomor 3 /Vol.II/1985, h. 6.

[57] Disadur dari Husein Nasr, *Living Sufism*, *op. cit.*,h. 112.

[58] Disadur dari Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islamy*, Terjemahan, Ahmad Rafi' Usmani, (Bandung: Pustaka, th. 1985), h. 205.

Penyair sufi yang terkenal dan terbesar di Persia, Jalaluddin Rumi, mempunyai hubungan yang mendalam dengan Ibnu 'Arabi melalui Sadruddin al-Qunyawi, yang juga menjadi pembantu dekat beliau. Sehingga Rumi dianggap sebagai Futuhat di dalam bentuk sajak yang berbahasa Persi.[59]

Fakhruddin Iraqy, adalah merupakan murid al-Qunyawi dan salah seorang dari penyair sufi yang berkebangasaan Iran, beliau adalah Pendekar besar ajaran al-Hub (cinta). Ia menulis buku yang berjudul *al-Lama'at,* kemudian diberi syarah oleh Jami' dengan judul *'Asyi'at al-Lama'at.* Kitab ini berisikan ikhtisar dari seluruh ajaran sufi yang telah diuraikan oleh Muhyiddin Ibnu 'Arabi. Buku ini juga banyak dikenal di Pakistan dari kalangan orang-orang Islam India.[60]

Pengaruh ajaran Ibnu 'Arabi tidak hanya kepada pengulas ajaran-ajarannya, akan tetapi juga terhadap tokoh-tokoh sufi dengan ajaran tasawuf mereka yang telah tersebar luas sebelumnya, seperti: Syekh Muhammad Lahiji, pendiri tarekat sufi Nurbashi, Syekh Ni'matullah Wali, pendiri tarekat Ni'matullah, tarekat yang paling besar dan tersebar luas di daerah Persia dewasa ini, dengan cabang-cabangnya di Pakistan dan negara-negara lainnya.[61]

---

[59] Keterangan selengkapnya lihat *ibid..*

[60] Disadur dari Husein Nasr, *Living Sufism, op.cit.,* h. 113.

[61] Lihat *ibid.,* h. 114.

Di samping pengaruh ajaran Ibnu 'Arabi terhadap sufi Persia dan sufi daerah lainnya, terhadap ulama Syiah tidak sedikit pula pengaruhnya. Sehingga ulama-ulama Syiah menggabungkan ajaran-ajaran Ibnu 'Arabi dengan susunan dua belas Imam Syi'ah, sehingga dengannya ajaran Ibnu 'Arab dapat berkembang pesat di tengah-tengah kaum Syi'ah.

Di antara Ulama Syiah yang banyak terpengaruh dari ajaran Ibnu 'Arabi terutama ajaran-ajaran yang tertuang dalam *Fushush al-Hikam,* seperti Sayyed Haydar Amuli, menulis komentar tentang *Fushush al-Hikam.* Demikian pula terhadap Ibnu Turkah, dengan karyanya Tamhid al-Qawaid, merupakan sebuah kitab yang menjadi pengantar dari *Fushush* al-Hikam. Begitu pula terhadap Ibnu Abi Jumhur dengan kitab *al-Mujli* yang banyak mengembangkan ajaran-ajaran Ibnu 'Arabi.[62]

Demikian pula terhadap filsafat Islam di Persia dengan munculnya Sadruddin Shirazi atau Mulla Sadra, yang memadukan keterangan filsafat peripatetik dan Ishraqi atau ajaran-ajaran *Illuminationos* dengan ajaran-ajaran ma'rifat (irfan) Ibnu 'Arabi. Ia mencoba menjabar-kan ajaran-ajaran Ibnu 'Arabi terutama yang berhubungan dengan anggota-anggota kejiwaan manusia dan eskatologi.[63]

---

[62] Lihat *ibid.,* h. 115.

[63] Lihat *ibid.,*h.116.

Di samping daerah Persia khususnya dan dunia Islam wilayah timur umumnya, ajaran Ibnu 'Arabi juga dikenal di daerah-daerah Islam lainnya seperti anak benua India, Asia Kecil, Syiriah dan Mesir. Ajaran beliau dapat juga dikenal dengan munculnya komentator-komentator dari karya-karyanya, seperti Sya'rani, yang menulis berjilid-jilid bukunya untuk mengutarakan dan menjelaskan kandungan dari ajaran Ibnu 'Arabi.[64] Demikian pula di Asia Tenggara, termasuk kepulauan Nusantara (Indonesia), Malaysia, seperti yang diutarakan oleh Abdul Hadi MW. Sebagai berikut:

> Pengaruh ajaran Ibnu 'Arabi membentang dari Maroko sampai kepulauan Nusantara, walaupun sampai saat ini belum ada terjemahan dari karya-karyanya dalam bahasa Indonesia atau Melayu, kecuali Tafsir atas karya-karyanya oleh Hamzah Pansuri dan Saymsuddin al-Sumatrani di Aceh pada abad ke -16 dan 17.[65]

Pengaruh ajaran tasawuf filsafat Ibnu 'Arabi di bumi Nusantara, nampak pada dua tokoh yang telah disebutkan di atas yakni Hamzah Pansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani. Kedua tokoh inilah menurut Ahmad Daudi yang sangat berjasa dalam menyebar-luaskan pemikiran dan ajaran-ajaran Muhyiddin Ibnu 'Arabi, terutama melalui penulisan kitab-kitab dan

---

[64] Disadur dari Sayyed Husen Nasr, *The Muslim Sages*, h. 111

[65] Abdul hadi MW, *op. cit.*, h. 66.

risalah-risalah, baik yang berbahasa Melayu maupun yang berbahsa Arab.[66]

Prof. Dr. Hamka mengutarakan sebagai berikut:

> ... dan dengan mempelajari Tasawuf Filsafat Ibnu 'Arabi mudahlah bagi kita untuk mempelajari perkembangan Tasawuf, atau mistik, yang timbul di Indonesia didalam penghabisan abad keenam belas di Sumatra, Aceh (Hamzah Pansuri dan Syamsudddin al-Sumatrani), dan di Jawa adalah (Sitti Jenar).[67]

Kepesatan pengaruh ajaran Ibnu 'Arabi yang tersebar luas di seluruh wilayah dunia Islam, tidaklah berarti ajaran-ajarannya, terutama ajaran *wahdat al-wujud*-nya diterima sepenuhnya oleh kalangan umat Islam pada umumnya. Akan tetapi di sana sini juga mendapatkan kecaman yang sangat pedas dari berbagai kalangan dalam Islam, baik dari kalangan ulama Kalam atau teologi terlebih-lebih dalam kalangan ulama fiqhi.

Pertentangan antara ulama fiqhi dan tasawuf menurut H. Aboe Bakar Atjeh, tidaklah dapat diherankan karena memang bertolak dari dua sudut pandangan yang berbeda yaitu:

*Yang pertama*, bertolak dari sudut hukum syariat, dan *yang kedua*, bertolak dari hakekat dan tujuan

---

[66] Keterangan selengkapnya, lihat Ahmad Daudi, *op.cit.*, h. 1-2.

[67] Hamka, *op.cit.*, h. 149.

dari keyakinan dan amal. *Yang pertama* dengan tidak sadar memperbaiki lahir manusia, sedang yang *kedua* memperbaiki batinnya. Sehingga sebagaimana telah kita singgung di sana sini terjadilah ilmu lahir dan ilmu batin. Ulama lahir sudah menganggap sah suatu amal yang sudah memenuhi syarat dan rukunnya sepanjang hukum agama, sedang ulama batin lebih menitikberatkan kepada tujuan dan rahasia yang terselip dibelakang amal itu.[68]

Namun demikian tidaklah berarti kaum sufi dan kaum ulama-ulama batin meninggalkan apalagi menolak ilmu syariat. Sebab, mereka pun mengakui bahwa syara' dan ilmu batin merupakan dua ilmu yang tidak terpisahkan. Seperti dalam satu ungkapan dari al-Junaed yang dikutip oleh H. Aboebakar Atjeh, bahwa syariat itu terpilih dengan hakekat, dan hakekat terpilih dengan syariat.[69]

Walaupun demikian tidak sedikit ulama yang menentang bahkan memberi kecaman pedas terhadap tokoh-tokoh sufi terutama terhadap Ibnu 'Arabi, seperti serangan yang dilontarkan oleh Ibrahim al-Biqaiy (w.859 H), mengarang dua buku yang berjudul, *Tanbih al-Ghabi 'ala tafkiri Ibni 'Arabi* (Peringatan Bagi Orang Bebal atas Pemikiran Ibnu 'Arabi), dan juga *Tanzir al-Ubbad min Ahl al-Inad bi bid'at al-Ittihad*

---

[68] H. Aboebakar Atjeh, *op. cit.*, h. 59-60.

[69] *ibid.*, h. 55.

(Peringatan bagi Hamba Allah dari Orang-orang Sesat Penganut Bid'ah Ittihad).[70]

Kedua buku yang telah disebutkan di atas, sama sekali menentang dengan segala kekuatan dan alasan terhadap ajaran Ibnu 'Arabi, terutama pokok ajarannya yaitu *wahdat al-wujud*.

Dalam kitab *Mashra'u al-Tasawwuf*, kitab yang diberi syarah oleh al-Buq'i dalam salah satu ungkapannya yang dikutip oleh H. Aboebakar Atjeh, dikatakan sebagi berikut:

> ... nama-nama orang yang diajak mengkafirkan Ibnu 'Arabi dengan *wahdat al-wujud*nya dan meng-kafirkan Ibnu 'Arabi dengan Hub al-Ilahy-nya, maka disebutlah nama-nama dengan ucapan-ucapannya tentang pengkafiran dari al-Tilmisani (Hanafi), al-Sa'udi (Sufi), al-Harrani, Ibnu Ahdal, Azzuddin Ibnu Abussalam (Syafi'i), Subki, Ibnu Taimiyah, al-Washiti, Ibnu Hayyan al-Andalusi, al-Zawawi al-Bakri (Syafi'i), Ibnu Hisyam (pengarang al-Mugni), Ibnu Khaldun, al-Izari, Ibnu al-Khatib (Maliki), al-Mushilli, al-Bashati, Ibnu Hajar, al-Bilqini, al-Zahabi, dan banyak yang lain, yang meskipun hanya pernah mengatakan pendapatnya dengan sepatah kata tentang *wahdat al-wujud*, diajak dan dikumpulkan nama-namanya dalam golongan orang yang mengkafir-kan Ibnu 'Arabi.[71]

---

[70] Lihat Hamka, *op. cit.*, h.150.

[71] H. Aboebakar Atjeh, *op. cit.*, h. 59-60.

Dalam dua buku kecil Ibnu Taimiyah yang dihimpun dan diterjemahkan oleh H. M. Asywadi Syukri, Lc., yang diberi nama dengan "Tasawuf: dan "Kritik terhadap Filsafat Tasawuf", Ibnu Taimiyah melontarkan serangan terhadap Ibnu 'Arabi terutama terhadap ajaran *wahdat al-wujud* yang diutarakan dalam kitab *Fushush al-Hikam*, dengan mengatakan:

> "Apa yang tercantum dalam kitab *Fushush al-Hikam* dan ucapan yang mirip dengan itu, sesungguhnya adalah kekafiran lahir dan batin, batinnya lebih buruk dari lahir-nya. Inilah yang dinamakan mazhab *wahdat al-wujud* (kesatuan semesta), Hulul (persenyawaan) dan Ittihad (kesatuan) yang mengakui dirinya sebagai ahli tahkik....[72]

Sekalipun muncul berbagai serangan dan celaan terhadap Ibnu 'Arabi dan ajarannya tentang *wahdat al-wujud* dari berbagai kalangan, seperti yang telah diutarakan, namun demikian tidak sedikit pula dari pemuka-pemuka Islam dari berbagai kalangan memberikan pembelaan terhadap Ibnu 'Arabi dan ajaran *wahdat al-wujud*nya.

Maulana Asyraf Ali Thantawi, menulis sebuah kitab dalam bahasa Urdhu yang berjudul *Ibnu 'Arabi* yang ditulis berdasarkan kitab *Yawaqit*, buku ini ditulis dalam usaha membela Ibnu 'Arabi. Sehingga bab IV

---

[72] Taqiyuddin Ibnu Taimiyah, *Tasawuf dan Kritik terhadap Filsafat Tasawuf,* alih bahasa, H.M. Asywadi Syukri, Lc. (Surabaya: Bina Ilmu, th.1986), h. 34.

dari bukunya itu, Maulana Asyraf dengan cekatan mencabut dua puluh lima tuduhan kafir, yang ditujukan kepada Ibnu 'Arabi, dengan mengutip statemen-statemen Ibnu 'Arabi yang terdapat dalam kitab *Futuhat al-Makkiyah*, untuk membuktikan bahwa Ibnu 'Arabi tidak percaya inkarnasi (hulul). Demikian pula Maulana Asyraf yakin bahwa alam semesta dalam pandangan Ibnu 'Arabi tidak pernah menjadi inti dari Tuhan yang tak terbatas dan tidak akan pernah menyatu dengan segala yang terbatas.[73]

Menurut Maulana Asyraf, ajaran-ajaran Ibnu 'Arabi yang dikaji oleh orang-orang orientalis, justru mengarah kepada kesalahtafsiran terhadap ajaran tersebut sehingga mengakibatkan kekaburan dari makna yang sebenarnya, bahkan bertentangan dengan prinsip aqidah Islam.[74]

Karenanya menurut Sayyed Husein Nasr, seluruh tuduhan terhadap Ibnu 'Arabi, seperti tuduhan penganut *hulul, pantheist, panentheist*, demikian pula tuduhan pengikut tasawuf alam, seluruhnya adalah batal. Sebab mereka, menurut Husein Nasr, mencampur-adukkan antara akidah Ibnu 'Arabi tentang ketuhanan dan filsafat. Mereka tidak mengambil *I'tibar an sich*, bahwa pengetahuan tingkat tinggi itu terpisah dari berkat ilahiyah dan wawasan (al-wilayah). Karena itu

---

[73] Lihat Syed Habibul Haq Nadvi, *The Dinamics of Islam*, alih bahasa, Asep Hikmat, (Bandung: Risalah, th. 1984), h.180.

[74] Lihat *ibid*., h. 181.

tuduhan tentang Hululisme terhadap orang-orang sufi tidak diragukan kebathilannya.[75]

Disamping itu, kedua tokoh yang telah disebutkan masih, banyak dikalangan tokoh-tokoh Islam dari berbagai kalangan yang memberikan pembelaan terhadap Ibnu 'Arabi; seperti Mal al-Din, al-Fairuz Abadi, Quthbu al-Din, al-Humawy Shaleh al-Din, al-Shafadi, Syihab al-Din, Umar al-Suhrawardi (bukan pengarang kitab al-Isyraqi), Fakhruddin al-Razi, Jalaluddin al-Suyuti.[76]

Jalaluddin al-Suyuti mengarang sebuah kitab yang berisikan pembelaan terhadap Ibnu 'Arabi dan ajaran *wahdat al-wujud*-nya, sekaligus menjadi sanggahan terhadap kitab karangan al-Biqa'i, *Tanbih al-Ghabi' fi Ta'birat Ibni 'Arabi.* Hal yang sama juga dilakukan oleh Abdul Razzak al-Qasyani, dan Abdul Ghani al-Nablusi, dalam membela Ibnu 'Arabi dari berbagai kecaman kalangan muslim yang tidak sefaham dengannya.[77]

Namun demikian, dapat dikatakan bahwa Ibnu 'Arabi telah meletakkan sesuatu yang sangat bernilai sepanjang masa, yaitu bahasa aqidah yag dituangkan dalam berbagai karya-karya beliau. Hal ini telah menjadi pokok bahasan bagi guru-guru sufi sesudahnya, untuk menjelaskan rahasia-rahasia pengetahuan

---

[75] Lihat Sayyed Husein Nasr, o*p. cit.*, h. 104.

[76] Disadur dari Hamka, *op. cit.*, h. 150.

[77] Bandingkan dengan *ibid.*, h. 150.

(irfan) demikian pula rahasia-rahasia kebatinan yang diungkapkannya.

Dengan kajian yang mendalam terhadap pemikiran-pemikiran Ibnu 'Arabi yang tertuang dalam karya-karyanya, utamanya yang berhubungan dengan konsepsi beliau tentang wujud, akan mengantar pemahaman terhadap alam semesta dengan suatu kajian yang mendalam yang bersumber dari inspirasi wahyu. Kemudian merentang jalan menuju kepada hakekat universal, dan akhirnya sampai kepada suatu pengalaman ritual, dimana tidak melihat sesuatu kecuali hanya hakekat muthlak, sumber dari segala yang ada, darinya sesuatu menjadi ada, dengannya sesuatu berada dan kepadanya akan kembali dan berakhir.

Hal yang demikian ini pulalah yang menjadi sumber warisan spiritual dari ajaran Ibnu 'Arabi hingga kini; sehingga ajarannya yang tertuang dalam karya-karyanya menjadi kajian yang mendalam pula bagi pengkaji tasawuf Islam sesudahnya.

Bahkan ajaran Ibnu 'Arabi tentang *wahdat al-wujud* mengangkat ia ke puncak ketenarannya, sehingga beliau mendapatkan julukan Syekh al-Akbar, al-Kibtit al-Ahmar (belerang merah) karena ajaran tasawuf filsafatnya yang dianggap lebih sempurna, dan bahkan jarang bandingannya, baik sebelum maupun sesudahnya.[78]

---

[78] Lihat Hamka , *ibid.*, h. 144.

# DAFTAR PUSTAKA

*Al-Qur'an al-Karim*

Affifi, A. E. *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi.* Cet. I: Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989.

'Ajil, Luais. *al-Munjid fi al-A'lam*, (Cet. VIII; Beirut: Dar al-Masyriq, th. 1976

Ali, Syekh Amir. *The Spirit of Islam*, Alih Bahasa H.B. Yassin dengan judul "Api Islam", Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Ali, Yunasril. *Membersihkan Tasawuf dari Syirik dan Khurafat*, Jakarta: Yayasan al-Amin, t.th.

Amin, Miska Muhammad. *Epistemologi Islam, Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, Cet.I: Yogyakarta: Universitas Indonesia, 1983.

Aqqad, Abbas Mahmud. *Allah*. Diterjemahkan oleh A. Hanafi, MA., dengan judul "*Ketuhanan Sepanjang Ajaran Agama-agama dan Pemikiran Manusia*, Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

'Arabi, Muhyiddin Ibnu. *Tafsir al-Quran al-Karim*, Jilid I. Beirut: al-Dar al-Yaqziah, 1389.

_____, *Futuhat al-Makkiyah*, Jilid III, Beirut: Dar al-Shadir, t.th.

_____, *al-Anwar*, Maba'ah al-Jamaliah, Mesir, tahun 1914.

Atjeh, H. Aboe Bakar, *Ibnu 'Arabi tokoh Tasawuf dan Filsafat Agama*, Jakarta: Tintamas,th. 1965.

Baalbaki, Munir. *al-Maurid*, Cet. XIII: Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayin, 1979.

Bahi, Muhammad al- *al-Janib al-Ilahi min al-Tafkir al-Islamy*, al-Qahirah: Dar al-Kitab al-Arabili al-Tibaáh wa al-Nasyr, 1967.

Al-Bahiy, Disadur dari Muhammad, *al-Janib al-Ilahy Min al-Tafkir al-Islamy*, Kairo: Dar al-Kitab al-Araby li al-Tiba’ wa al-Nasyr, 1967.

Bakri, Hasbullah. H. *Sistematika Filsafat*, Cet. VII; Jakarta: Wijaya, 1981.

Burchardt, Titus. *An Introduction to Sufi Doctrine*, Terjemahan Asyumardi Azra, Jakarta: Pustaka Jaya, th. 1984.

Darajat, Zakaiah Dr. dkk, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Sumatera Utara: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN, 1981/1982.

Daudi, Ahmad. *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin al-Ranini*, Jakarta: Rajawali Press, th. 1983.

Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, Jakarta: PT.Bumi Ratu, 1980.

Fandi al-, Muhammad Tsabit dkk, *Dairat al-Maarif al-Islamiyah*, Vol. I, Kairo: Intisyarat, 1933.

Ghallab, Muhammad. *al-Ma’rifa inda Mufakkiri al-Muslimin*, (Mesir, al-Dar al-Mishriyyah, t.th.

Hadi, Abdul. MW, *"Sufi Jenius dari Andalusia"* Pesantren, P3M nomor 3/ vol. II/1985.

Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*, jilid I, Cet. X; Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fak. Psikologi UGM, 1980

Hamidi, Abu. *Filsafat Islam*, Cet. I; Semarang: Toha Putra, 1982.

Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Cet. XI, Jakarta: Pustaka Panjimas, th. 1984.

Hanafi, A. MA, *Ikhtisar Sejarah Filsafat*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1981.

_____, *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, th 1982.

_____, *Filsafat Scolastik*, Cet. II; Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983.

Hoesan, Oemar Amir. *Kultur Islam, Sejarah Perkembangan Kebudayaan dan Pengaruhnya dalam Dunia International*, Cet. II: Jakarta; Bulan Bintang, th.1975.

Hatta, Muhammad. *Alam Pikiran Yunani*, Cet. I; Jakarta: PT. Tinta Mas Indonesia, 1980

_____, *Alam Pikiran Yunani*, Cet. III, Jakarta: Tintamas; 1986.

Hilal, Ibrahim, *al-Tasawuf al-Islamy bain al-Din wa al-Falsafah*, Qahirah: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1979.

Huky, DA. Wila. *Capita Selekta Pengantar Filsafat*, Surabaya: Usaha Nasional, 1982.

Kattsof, Louis. *Elements of Philosophy*, alih bahasa Soejono Soemargono, Tiara Wacana, Yogyakarta, Cet. I; Tahun 1986.

Losiyo, *Pemikiran Filsafat pada Masa Pra-Socrates*, Yogyakarta: Liberty, 1986.

Madjid, Nurcholish. *Tasawuf sebagai Inti keberagamaan*, Pesantren, P3M Nomor 3/ Vol.II/1985.

Madkur, Ibrahim. *Mu'jam al-Falasifah*, Qahirah: al-Amiriyah, thn. 1979.

Mahmud, Abdul Kadir. *al-Falsafah al-Sufiyah fi al-Islam*, Mesir: Daru al-Fikri al-Arabi, t.th.

Mahmud, Mushtafa. *al-Sir al-A'zham*, diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar, Lc. dengan judul "Rahasia Yang Maha Agung", Cet. I, Bandung: Husaini th. 1986.

Ma'lup, Louis. *Al-Munjid fi al-Lughah*, Cet.X Beirut: Dar al-Masyriq, 1876.

Manage, B. Lewis VL. Cs., *The Ensiclopedia of Islam*, Vol. III, Leiden : E. Brill, th. 1971.

Marbawi, Muhammad Idris Abdul Rauf Al-, *Kamus Marbawi*, Cet. I; Mesir: Mustafa Al-Bab Al-Halabi Wa Auladih, 1350.

Moulvi, S.A.Q.Husaini MA, *Ibnu 'Arabi The Great Muslim Mystic and Thinker*, Lahore: Kashmir, 1931.

Musa, A. Rahman. *Filsafat Islam*, Jilid I; Ujung Pandang: IAIN "Alauddin" Ujung Pandang, 1983.

Nadvi, Syed Habibul Haq. *The Dinamics of Islam*, alih bahasa, Asep Hikmat, Bandung: Risalah, th. 1984.

Nasr, Sayyed Husein. *The Muslim Sages*, Cet. II, Cambrige: Harvad University Press, th.1969.

Nasution, Harun. *Filsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

_____, *Filsafat dan Mistisisme*, Cet II: Jakarta: Bulan Bintang , 1978.

_____, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, th.1978.

Poejawijatna, Prof. Ir. *Pembimbing ke Alam Filsafat*, Cet. V; Jakarta: PT. Pembangunan, 1980.

_____, *Manusia dengan Alamnya*, Cet. III; Jakarta: Bina Aksara, 1983.

_____, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, Cet. VII; Jakarta: Bina Aksara, 1986.

Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Cet.VI: Jakarta; Balai Pustaka, 1976.

Qasim, Mahmud, *Dirasat fi al-Falsafah al-Islamiyah*, Mesir: Daru al-Maarif, th 1873.

Rasyid, Ibrahim Zaky Khau dkk. *Dairah al-Ma'arif al-Islamiyyah*, Jilid 1, Kairo: Kitab Sya'fi, 1969.

Said, Usman dkk, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Sumatra Utara: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri, 1981/1982.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimension of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975.

Simuh, *Konsepsi Insan Kamil dalam Tasawuf*, al-Jamiah, nomor 26. Th. 1981.

Shadili, Hasan (ed) *Ensiklopedia Indonesia*, Vol. 7, Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hove,1984.

Shadiq, Shalahuddin Chaery, *Kamus Istilah Agama*, Cet. I: Jakarta: Sientaramana,1983.

Suparjo, *Plotinus*, Paper yang disusun pada Study Purna Sarjana II, Dosen-dosen IAIN seluruh Indonesia 1975/1976 di Yogyakarta.

Surahmat, Winarno. *Dasar dan Teknik Research*, *Pengantar Metodologi Ilmiah,* Cet. VI: Tarsito, 1978.

Syahrastani al-, *l-Milal wa al-Nihal*, Juz I, Mesir: Mustafah Bab al-Halby wa Auladih, 1967.

Syukri, H.M. Asywadi Lc., *Ilmu Tasawuf I*, Surabaya: Bina Ilmu, th.1982.

Syukur, Asywadi, Lc. H.M. *Ilmu Tasawuf*, Jilid I; Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1982.

Taftazani al-, Abu al-Wafa al-Ghanimi, *Madkhal Ila al-Tasawuf al-Islamy*, alih bahasa Ahmad Rafi Usmani, dengan judul: "Pengantar Tasawuf Islam", Cet. I; Bandung: Pustaka, 1985.

Taimiyah, Taqiyuddin Ibnu. *Tasawuf dan Kritik terhadap Filsafat Tasawuf,* alih bahasa, H.M. Asywadi Syukri, Lc. Surabaya: Bina Ilmu, th.1986.

Trueblood, David. *Philosophy of Religion*, diterjemahkan dan disusun kembali oleh HM. Rasyidi dengan judul “Filsafat Agama”, Jakarta: Bulan Bintang, 1965.

Umarie, Barmawie. *Sistematika Tasawuf*. Semarang: Ramadhani, t.th.

Valiuddin, Mir. *Tasawuf dalam al-Qur'an*. Jakarta: Putaka Firdaus, 1987

Wafa’ al-, *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami*. Diterjemahkan oleh Ahmad Rafi’ Usman dengan Judul “*Sufi dari Zaman ke Zaman*” Cet. I: Bandung; Pustaka Salaman ITB, 1985.

Yusuf Musa, Muhammad. *Bain al-Din wa al-Falsafah*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1119 H.

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*. Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsir al-Qur'an, 1973.

Ya'kub, Hamzah. *Pemurnian Aqidah dan Syari'ah Islam*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, t.th.

Zahri, Mustafa. *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*. Surabaya: Bina Ilmu, 1979.

_____, *Penghayatan Tauhid dalam Dunia Ilmu Pengetahuan Modern*. Jakarta: al- Qushwa, 1986.

Zainal Abidin, Abbas. *Ilmu Tasawuf*. Cet. I; Medan: Firma: Madju. 1966.

Zaky, Khan Rasyid, dkk. Dairat al-Ma'arif al-Islamiyah. Jilid I; Kairo: Kitab Sya'fi, 1969.

N
U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

**HAMZAH HARUN AL RASYID.** Lahir 30 juli 1962. Alumni Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) ini memperoleh gelar; Sarjana Muda (BA) 1987; dan Sarjana Lengkap (Drs) Aqidah-Filsafat 1989 dari Perguruan Tinggi Islam As'adiyyah Pusat Sengkang; Pendidikan Kader Ulama (PKU) 1988. Dari Persatuan 4 Pondok Pesantren Besar Sulawesi Selatan (Hai'at al-Takaful); Sarjana (Lc) Aqidah-Filsafat (1992) dari Univ. Al-Azhar Kairo Mesir; Program Magister Bid. Hukum Islam di Institut Study Islam Zamalik Kairo, 1992-1995; Magister (MA) Aqidah-filsafat dari UI Um Durman Sudan 1998; Program Doktor Filsafat di Univ. Nilain Khartoum 1999-2004; Doctor of The Malaysia State University (UKM) 2009.

Suami dari Dra. Hj. A. Besse Masdianah Tenri Tappu ini, selain aktif sebagai Dosen tetap Fak.Tarbiyah dan Keguruan, maupun Pasca Sarjana, Beliau juga merupakan Wakil Kordinator Kopertais Wilayah VIII Sulawesi, Maluku, & Papua.

Selain aktif di lembaga pendidikan tinggi, beliau juga aktif pada kegiatan non-formal separti beliau sebagai Presiden Komisaris PT. Diana Valas Indo Sejahtera, Dir. Utama PT. Al-Salam Anugerah Wisata. Divisi Hubungan luar negeri Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sul- Sel, Mustasyar NU Kota Makassar dll. Ayah dari enam anak ini pernah menjabat sebagai Ketua Umum KKS Kairo, Ketua Umum ICMI Khartoum, Sudan, Penasehat KKSS Malaysia, Dosen Tamu pada Univerciti Kebangsaan Malaysia, Professor Pelawat (Visiting Professor ) pada Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan Negara Brunei Darussalam. Dan saat ini Beliau sebagai Ketua Tanfidziyah PW NU Sulawesi Selatan.

ISBN 978-602-328-372-9